

الجزء الخامس من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبى بن محمد شاه الفنارى رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتى ودونهما حاشية حسن چلبى مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عنى بتصحيحه محمد بدر الدين النعسانى الحلبى

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد افندى ساسى المغربى التونسى

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد ﴾

خمسة (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي أعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهراً أو موجوداً أو ذاتا) أو شيئاً وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد (ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على

(عبد الحكيم)

[قوله التي هي أعم الخ] ولذا لم يقل في تقسيمها وتقسيم الاعم قد يكون مما يتوقف عليه مباحث الاخص كما فيما نحن فيه فلذلك جعله مقدمة لها

[قوله وقد يؤخذ] في تعريفها كما سيجيء في قولهم العرض ما كان صفة لغيره تأييد لكون الصفة أعم

[قوله الصفة الثبوتية] أي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومه

(قوله نفسية) أي منسوبة الى ذات الشيء ونفسه غير زائدة عليه في الخارج

[قوله تدل على الذات] دلالة الأثر على المؤثر لكونها مأخوذة من نفس الذات والمراد بالذات ما يقابل المعنى أي ما يكون قائماً بنفسه

(قوله دون معنى زائد الخ) أي لا يدل على أمر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وان كان مغايراً له في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة ولهذا ظهر أن الصفات السلبية لا تكون نفسية لانه يستلزم أن يكون الذات عين السلوب في الخارج

[قوله ما لا يحتاج وصف الذات] أي توصيف الذات به الى ملاحظة أمر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافياً في انتزاعها منه ووصفه بها وبهذا المعنى أيضاً لا يجوز أن يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب بالنسبة اليه

[قوله تدل على معنى زائد على الذات] أي تدل على أمر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج

ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو أيضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون (وقال بعض) من أصحابنا كالقاضي وأتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهراً وذاتا وشيئاً ومتحيزاً وحادثا وقابلا للاعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال منا أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادراً سوي قيام العلم والقدرة بذاته (وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام) أى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى أقسام أربعة (الاول) الصفة (النفسية فقال الجبائي)

ولا شك أن السلوب لاتدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه

[قوله بناء على الحال] فانه صفة قائمة بموجود فتكون دالة على معني زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعني مع كون بعض افراده منها كالجوهرية واللونية والسوادية

(قوله مالا يصح توهم الخ) أى لايكون توهم الارتفاع صحيحاً مطابقاً للواقع ولذا لم يقل مالايتوهم فان التوهم ممكن بل واقع لكن خلاف مافي نفس الامر

(قوله ولا يمكن تصور انتفائها الخ) أي تصورا مطابقاً للواقع فلا ينافى ماتقرر من انه يمكن تصور انفكاك اللازم عن الملزوم وان كان المتصور محالا بخلاف الذاتي فان التصور فيه كالمتصور محال

(قوله الي أقسام أربعة) بتقسيمين الاول الصفة الثبوتية اما أن تكون أخص صفات النفس وهى الصفة النفسية أولا فهي اما أن تكون معللة بمعني زائد على الذات فهى المعللة أولا تكون معللة كالعلم والقدرة منا والعالمية والقادرية للواجب تعالي فعلى هذا يحقق الواسطة بين النفسية والمعنوية والثانى الصفة اما أن تكون حاصلة بتأثير الفاعل وهي الحدوث أو تابعة لها من غير تأثير متجدد فيها سواء كانت معللة بمعني زائد أولا والصفات النفسية خارجة عن القسمين

[قوله بناء على الحال] وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كاسر

(قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه

واتباعه منهم (هى أخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس) فى ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هى الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتى نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشي واحدمتعددة ككون السواد سواداً ولونا وشيئا وعرضا ويدخل فى ذلك كون الرب تعالى عالما وقادراً فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفى نسخة المصنف واثبتوا (انها) أى الصفة النفسية يشترك فيها الموجود

(قوله وهي التى الخ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهى اشارة الى أن الموصول مع الصلة خبر لقوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح وليست صفة تقييدية لاخراج شيء فان أخص وصف الشيء لايكون الا مايكون مأخوذا من تمام الماهية بخلاف المأخوذ من الجنس فانه أعم منه صدقاوالمأخوذ من الفصل القريب فانه أعم مفهوما وان كان مساويا له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية

(قوله ولم يجوزوا الخ)لامتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان

(قوله ولم يجعلوا الخ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها

(قوله الصفة اللازمة) وعلى هذا لاواسطة بين النفسية والمعنوية

(قوله أخص وصف النفس الخ) قد بينا فيما سبق ان المراد وصف لا أخص منه لا انها أخص من جميع أوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية فى المركبات التي فصلها يساوى نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التى بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية حتى لا ينافى قولهم بعدم جواز اجتماع صفتى النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان يدرجها فى الصفة المعنوية ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول به ابنه أبو أبو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية أيضاً خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدى ان يقال مذهبه ان الكل مشترك فى الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما سيجيء في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنساً وفصلا أم لا الا أن يدرجها في المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

(قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم] فان قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحياة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع أنهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود فى الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم اياها من توابع الحياة لان المعدوم عندهم متصف بالحياة ولذا عده الرازى جهالة بينة كما سبق فى خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا

(والمعدوم) يعني انها تكون ثابتة للشئ في حالتي وجوده وعدمه ه القسم (الثاني) الصفة المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) يعني زائدا على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة الثبوت لموصوفها ه القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية اذلا تثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تعلل بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى أقسام (فمنها) ماهي (واجبة) أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة أو معصية) وتعظيما أو اهانة فان

(قوله يعني انها الخ) لا بمعنى انها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقاً كما يتبادر الى الفهم

(قوله منا الخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فانها غير معللة بمعنى زائد على الذات عندهم لتقييم الصفات

(قوله مع أن المعدوم الخ) لم يظهر لي فائدة هذه الضميمة مع أن الكلام تام بدونها لانه اذا لم يكن ثابتاً حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لانها ثابتة حالتي الوجود والعدم

(قوله وهي التي لا تحقق الخ) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث

(قوله ولا يتصف الخ) احتراز عن الوجود

(قوله ولا تأثير الخ) أي اصالة

(قوله وقيل هي الصفة الجائزة) لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان يعتبر قيد آخر يخرجه أو يكتفي بالامتياز بالحيثيات

(قوله ولا صفة معنوية لانها لا تعلل الخ) هذا التعليل يدل على انه أراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثاني منهما اذ الظاهر ان المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك

(قوله وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض) لا يصح الا بالنسبة الي بعض الاعراض لعدم الحلول في الفناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة

الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة (وككون الامر أمرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولايكون أمرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) أي غير تابعة هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان مايؤثر فيه العلم لافرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدوراً مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لافرق بين الارادتين كالافرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالقبيح فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

﴿المرصد الاول في ابحاثه الكلية﴾

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد * الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فموجود قائم بمتحيز) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالتحيز هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كاستعرفه وقال بعض الاشاعرة

(قوله وككون الامر أمرا) أي كون الصيغة المخصوصة طلباً للفعل استعلاء

(قوله تابعة لحدوث العلم) ولذا لايتصف علم البارى بشئ من الضرورة والكسب

(قوله ماكان مقدوراً الخ) وارادتنا مقدورة مخترعة عندهم بناء على انهم فسروا الارادة بميل يتبع اعتقاد النفع لابالصفة المرجحة فلا يرد انه لو كانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الارادات

(قوله كاستعرفه) في بحث امتناع قيام العرض بالعرض

(قوله بلا قصد وارادة) قيل عدم القصد ممنوع غايته عدم الشعور به

[قوله بشرط كون الفاعل عالماً به] والا فمجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه

[قوله ماكان مقدورا مخترعا للمريد] فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا أصلا والا احتاج حصوله فينا الى ارادة أخري وهكذا الي ما لا يتناهى قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو مذهب أهل السنة وأما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع أو بنفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومخترعة كما سيجئ في بحث الارادة

العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا
لان العرض من أقسام الموجود ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات
والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا التعريف
(لانه) أى العرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذى هو زائد على الماهية
ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أى فناء الجوهر
(فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافيا
للجوهر فلا يندرج فى الحد (ولا ينعكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضا لافى محل

(قوله وهو منقوض الخ) الا أن يخص كله ما بالوجود
(قوله بصفاته الخ) فانها ليست باعراض بناء على أن العرض قسم الحادث مع صدق التعريف عليها
اذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات والا فخارجة بقيد الغيرية
[قوله ولا يقوم الخ] بناء على قولهم بان الثابت فى العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض
فانه من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة
وقد مر ذلك
[قوله أي فناء الجوهر] فسره بفناء الجوهر اذ العرض لايبقى زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما
سيجىء فى المقصد الثالث من المرصد الثانى من موقف الجوهر

(قوله وهو منقوض بالصفات السلبية) وبالاعدام أيضاً فاما ان يحال على المقايسة أو يفسر الصفات
السلبية بما يتناول الاعدام
[قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات] وأما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما
يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست
غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله
(قوله فما لو وجد لقام بالمتحيز) قيل الاولى ان يقال فما اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج
الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها
بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا آخر نعم لو بدل لفظ لو باذا لظهر خروجها عن
التعريف وشمولها للموجود بالفعل
(قوله ويرد عليهم الفناء الخ) هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في
المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني

كابي الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض أنواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع

[قوله والامتناع الخ] دفع لما يتوهم من أن خروجها لا يضر لأنه لا يطلق العرض عليهما يعني أن عدم الاطلاق تأدبا لا يوجب عدم دخولها فيه

(قوله فماهية اذا وجدت الخ) اعلم انه قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود لا في موضوع ولما ورد عليهم الاشكال بأنه يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي أو الى الوجود الخارجي قالوا المراد ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع أي لا معنى به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء وجد في الخارج أولا فالتعريف شامل لها ثم انها اعراض أيضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهرا أو عرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت كذا قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة في بحث الوجود الذهني وتبعه من الوجود الذهني وتبعه من جاء بعده ونص لعدم اشتراط الوجود بالفعل في الجوهر حتى قال بعضهم ان المركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زئبق لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده أقول هذا مخالف لتصريحهم بأن المقسم الممكن الموجود اذ لا يمكن ان يراد به ما من شأنه ان يوجد في الخارج لان كل ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ويستلزم بطلان انحصاره في القسمين اذ يصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع أو يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم والحق ان الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الوجود لا في موضوع وتفسيرهم بماهية اذا وجدت ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى والى أن المعتبر في الجوهرية

[قوله ان بعض أنواع كلام الله تعالى] ذهب أبو الهذيل العلاف وأصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى في محل وهو قول كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار

(قوله وكبعض البصريين) منهم أبو الهذيل العلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا يأباه

(قوله فماهية اذا وجدت الخ) ان أبقي على ظاهره يلزم ان لا تكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالكي وان قدر المضاف أي ذو ماهية يلزم ان لا تكون الجواهر الكلية جواهر الا أن يختار الاول ولا يعتبر الكلية في الماهية بل يراد بها ما به الشيء هو هو جزئيا كان أو كليا أو يختار الثاني ويكتفى في النسبة بذو بالمغايرة الاعتبارية

أي في محل مقوم) لماحل فيه (ومعني وجوده في كذا وان كان يطلق) أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان أو الزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو

كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لافي العقل أي انه ماهية اذا قيست الي وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة اليه كانت لافي موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لافي موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض وهذا هو المنصوص في الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الي ادراك العقل لها أو نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لافي موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لافي موضوع أي ان هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده في الاعيان ان تكون لافي موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهر أي ليس حد الجوهر انه في العقل لافي موضوع بل حده انه سواء كان في العقل أو لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع ثم قال فان قيل لقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهراً وتارة عرضاً وقد منعتم هذا فنقول امامنعنا ان يكون ماهية شئ يوجد في الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهراً حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الي موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً انتهي كلامه وبما حررنا لك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر والعرض وان معني الموجود في موضوع وماهية اذا وجدت كانت موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف في اعتبار الوجود بالفعل في تعريف العرض ولذا يستدلون بعدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها في العرض فتعريف المصنف ليس بصحيح

(قوله مقوم لما حل فيه) الظاهر مقوم لها ولذا قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالهيولي فانها موجودة في محل متقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة في محل مقوم للاعراض الحالة لكون الهيولي مقومة للاعراض الحالة فيها

[قوله ومثل كون الشئ في الصحة] أي كونه في حال من أحواله

[قوله أي قولنا وجد كذا في كذا] اشارة الى أن ضمير يطلق راجع الي مطلق اوجود في كذا لا وجوده المذكور سابقاً لان الضمير في وجوده راجع الي العروض وليست المعاني المختلفة كلها كوجود العرض في المحل كما لا يخفى

العرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية في

[قوله لايتمايزان] اي تحقيقاً أو تقديرا وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لاعلى سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لايكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا كذا في شرح المقاصد

(قوله وقد يتوهم الخ [رد لما في شرح العقائد للمحقق التفتازاني حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجوداتها في موضوعاتها

(قوله اذ يصح ان يقال الخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه انا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قلتم ان الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فليكف للترتب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله

(قوله ولا يخفى ان امكان الخ) دليل ثان على التغاير وحاصله ان امكان الوجود الرابطي مغاير لامكان الوجود المحمولي لتحقق الاول في الامور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثاني في الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه ان التغاير بين الامكانين في العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لايجدي نفعاً اذ المتوهم يقول ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع.

(قوله وان جاز الخ) يعنى ان نفى الكون في الموضوع اعم من ان لايكون في محل كالمفارقات والهيولى والجسم أو يكون في محل لكن لايكون مقوما له كالصورة بالقياس الي الهيولى

(قوله واشاروا الخ) يعنى ان قولهم اذا وجدت الخ اشارة الى ان الوجود الذى به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الي الفهم

[قوله اذ يصح ان يقال الخ] هذا لا يفيد التغاير الحقيقي الذى هو المطلوب انما المفيد له هو قوله ولا يخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب

[قوله وأشاروا بقولهم اذا وجدت الخ] فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا

الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري ﴿ المقصد الثاني ﴾ في أقسامه عند المتكلمين وهو) أي العرض (اما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات بالحواس (و) من (غيرها كالعلم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة (واما أن لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة

[قوله لم يصدق الخ] لان موجوديته بوجود هو نفس الماهية وان كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ماقيل ان حد الجوهر لايقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكماء قائلون بزيادته فلا يخرج الواجب وقد يقال ان الماهية تدل على الكلية التزاما فبقيد الماهية يخرج الواجب وليس بشيء لانه يخرج الجواهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماهية بمعنى مابه يجاب عن السؤال بما هو الذى هو مصطلح المنطق لا الماهية بمعنى مابه الشيء هو هو الذي هو مصطلح الفلاسفة وقيل ان قولنا اذا وجدت يشعر بامكان الوجود فلا يصدق عليه تعالى وفيه ان الاشعار بالامكان العام مسلم وهو متحقق في الواجب والاشعار بالامكان الخاص ممنوع

(قوله كالعلم الخ) مثال لغيرها بناء على ان الادراك الحسى ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر

(قوله وحصرها الخ) كما حصرها صاحب الصحائف فى عشرة الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كذا نقله بعض الناظرين وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له أدنى فطانة ولعمرى كيف خفي على ذلك الفاضل

يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا أن يقال المتبادر الي الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية فى الماهية كما أشار اليه فى أول الامور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيداً وقد يقال منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكن فى اعتبار مثل هذا الاشعار فى التعريفات بعد

(قوله من الادراكات بالحواس) لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريق اللف والنشر لان المشهور استعمال الاحساس في الادراك ولان الانسب حينئذ كالعلوم

(قوله وحصرها في عشرة باطل) حصرها صاحب الصحائف في الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم وأمثالها

(قوله المنحصرة في أنواع أربعة) سيأتي فى بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل

فى أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضي عقله وآخرون الى أنها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها (واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني أن عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضاً (وهل يمكن أن يوجد منه) أى من العرض (أنواع غير متناهية) بان يكون فى الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم أكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة (نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعا (فهو متناه) لان ما لايتناهى لايكون قابلا لهما وللتطبيق أيضاً (ومن جوزه) كالجبائى واتباعه والقاضى منافى أكثر أجوبته (فلأنه ليس عدد أولى من عدد) فوجب اللا تناهى (كما مر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالمنع أو الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أى وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثانى فلما

(قوله محسوسة بالضرورة) أى بالبصر فهي داخلة في المحسوسات ومنشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة

(قوله لما وقع الخلاف) اذ لاشبهة في وجود المحسوسات وان كابره منكرو الحسيات

(قوله يعنى ان عدد الخ) افاد بالعناية الي ان المستفاد من المتن وان كانت تناهي أنواع كل واحد من هذه الاقسام لا مجموعها لكنه يلزم ذلك بناء على تناهي تلك الاقسام

(قوله قابل للزيادة والنقصان) بان يزيد بعد ان كان ناقصاً ذكر النقصان استطرادى انما المنافي للاتناهي قبوله للزيادة

(قوله لما وقع الخلاف فيها) أى بين كثيرين والا فسيجيء أن بعضاً من القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة

(قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض الخ) بمعنى انها لو وجدت لكانت عرضاً لا انها اعراض فى مرتبة الامكان الصرف لان الوجود مأخوذ فى تعريف العرض عند أهل التحقيق .

مر في صدر الكتاب فى تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الاول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهى كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لايتم الا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لانزاع فى أن الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه ﴿المقصد الثالث﴾ فى أقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى أنه) أى العرض (منحصر فى المقولات) التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) فى اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم (قالوا العرض اما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والاول) هو (الكم وانما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل

(قوله لاينافي عدم التناهى) اى الذى كلامنا فيه أي بمعنى ان لا يقف عند حد وان كان منافياً لعدم التناهي بالفعل

(قوله فيما ضبطه وجود) اى دخل تحت الوجود جميع أفراده ليمكن التطبيق بين آحاده في نفس الامر فيلزم المحال كما مر تفصيله

(قوله غير متناهية) أي غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعيم أهل الجنة وعذاب اهل النار

(قوله اما ان يقبل لذاته القسمة) أي يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر

[قوله أقسام الكم بالعرض] وهو محل الكم بالذات أو الحال فيه أو الحال فى محله أو متعلقه

(قوله ومن ان برهان التطبيق لايتم الا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذ يلزم أحد المحالين اما مساواة الناقص الزائد أو تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود وأما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فينبغي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة فى أنفسها لا ينافى استحالة الكل لبطلان التسلسل فى الانواع فيتأتى التوفيق فتأمل

(قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء يختص به فيستقرأ هل توجد منه متعدد ام لا ولا حاجة الى الاستقراء فى الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلي

للقسمة لكن لالذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعنى فى حد الكم (ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلامنهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر فى الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لايلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدارمعدلها فى قبولها اياه ثم ذكر فيه أنه لايجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولايخفى عليك ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف

(عبد الحكيم)

(قوله لان كلا منهما الخ) وكون الاجزاء حاصلة بالفعل لاينافي فرضها بل هو أعون على الفرض

(قوله يحدث للجسم) خص الجسم بالذكر اشارة الى أن هذه القسمة تلحق الجسم لذاته لانه لابدفيه من الحركة وانما تلحق الاعراض بالتبع

(قوله انه لايجوز تعريف الكم الخ) فى المباحث المشرقية منهم من اقتصر في تعريف الكم بقبول المساواة واللامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل الا اذا أخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والمستفاد منه انه لايجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقاً وأن منشأ عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان أريد به العروض والاتصاف وبالقسمة الفرضية اذ الافتراقية انما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل اما لان الفرضية انما تطلق على مايقابل العقلية كما صرحوا به فى تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وان أريد به الطريان وبالقسمة الافتراقية لانها الطارية وكذلك لان الانفصال انما يرد على المتصل فلايصح التعريف بقبول القسمة الا اذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك فى كلا المعنيين أو بارادة القدر المشترك ويراد بالقسمة الافتراقية فحينئذ يشمل التعريف للمتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية للمنفصل وطريانها على المتصل فهذا محمل كلام الامام فى الكتابين عندى

(قوله ان الذى يقتضيه كلامه السابق وهو قوله وهذا المعنى لايلحق المقدار فان نفى لحوقه المقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه للمنفصل فضلا عن اختصاصه حيث أورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه

الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصاً بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لايمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع أشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ماليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير أولا) يقتضي النسبة

بالمنفصل فجوابه أن القصر اضافي بالنسبة الى المقدار اذ لولا ذلك لم يصح كلامه

(قوله نوع اشعار الخ) لان لحوقه للمقدار لذاته مع أن جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الاشعار محتاجا الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خفائه

(قوله بل هو شامل الخ) اضراب عما يستفاد من الكلام السابق أي فليس مختصاً بالمتصل

(قوله أي فيكون مفهومه الخ) يعني ليس المراد بالاقتضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة الى المعلوم في الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه معقولا بالقياس الى الغير أن لايتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير أعم أمر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة أو معروضاً له كالوضع والملك

(قوله أولا يقتضي النسبة) قدر متعلق النسبة بقرينة السابق اذ ليس المراد انه لايقبل النسبة

(قوله ولا يزال كذلك أبدا) كأنه حمل المضارع أعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائمي ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقض بأجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة ولاختصاص الحد بالمتصل وجه آخر وهو ان يحمل العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل ليخرج المنفصل حينئذ لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول أيضاً بان يراد به الامكان المقابل للفعل

(قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو أعم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض للشيء لا يتخلف عنه

(والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لايتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لايقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة وأقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان أى في الحيز الذي يخصه) ويكون مملوأ به ويسمى هذا أينا حقيقيا وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد

(قوله لانها عدمية الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب المحققين من الحكماء ان الوحدة عدمية وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزيله منزلة الموجود لكون مبدأ انتزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئهما واما القائلون بوجودها فيزيدون في تعريفه قيد اللاقسمة كما سيجيء

[قوله هو النسبة] اى يقال له النسبة اصطلاحا وان لم يكن بعض أقسامه نفس النسبة لشدة اقتضائه اياها

(قوله وعرفوه أيضاً الخ) اي قالوا ان الاين هي الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول تردد

ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضاً للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول أحسن

[قوله لانها عدمية] فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعاً والالما وجد الكم المنفصل أعني العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى نفيهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما سيتضح لك مما سيجيء على أن كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي فالجمع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي تسكب فيه العبرات وسيجيء لهذا الكلام تتمة ان شاء الله تعالى

(قوله وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون أمرا نسبياً وأما ان لا تكون فان لم تكن أمرا نسبياً وقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون نسبية فهي اما كميات أو كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كمياً أو

يقال) الاين (لكونه) وحصوله (في) ماليس حقيقيا من أمكنته (مثل الدار أو البلد) أو الاقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (مجازا) أى قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع فى جواب اين هو (الثانى متى وهو الحصول) أو الهيئة التابعة للحصول (في الزمان أو طرفه) وهو الآن (كالحروف الآنية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقى كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لماوقع فى بعض أجزائها فانه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان فى المتي الحقيقى يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان فى الاين الحقيقى (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشي) أي للجسم (بسبب نسبة أجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه (الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف

(قوله او الهيئة التابعة) على اختلاف بينهم

(قوله الحاصلة دفعة) وهي التى لا يمكن تمديدها أصلا فانها لا توجد الا فى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظة تيت وفرط وولد أوفى أوله كما فى لفظة تراب وطرب ودور او في وسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى أوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كذا ذكر الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال فى تركب الالفاظ مع انها زمانية عن الحروف الآنية على ما وهم

[قوله يجوز ان يشترك فيه كثيرون] بناء على ان ظرفية الزمان لشئ ليس الا مقارنته اياه

(قوله بسبب نسبة اجزائه) سواء كانت الاجزاء بالفعل أو بالقوة

(قوله واذا جعل الوضع الخ) اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركباً منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها وبين الامور الخارجة ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس وليس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركباً من الهيئتين الحاصلتين من تينك النسبتين اذ لادليل على وجودها فى القيام مثلا فضلا عن تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام واعلم انه عرف الامام الوضع في المباحث المشرقية بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين

كيفياً وهو باطل وأما ان كان أمرا نسبياً فتلك النسبة ليست الى شئ آخر بل هي النسبة الي المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضاً النسبة الي المكان بالحصول فيه أمر معلوم فمن ادعى أمرا آخر فلا بد ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته

نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولو لم يعتبر فى ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بتشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما فى معني الوضع الذى هو جنسهما فجز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصوران حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين فى ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان) أي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط أمرا (طبيعياً) خلقيا (كالاهاب للهرة مثلا (أولا) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن

التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعرا بانه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفها بالقياس الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار القسمة الى الامور الخارجة أيضا الا انه فى التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة

(قوله ويسمي الجدة) بمعنى الغناء

[قوله وهو هيئة تعرض الخ) فى المباحث المشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره أو لبعضه وينتقل بانتقاله لجعله نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه أمر نسبي حاصل للجسم بسبب أمر حاصر لان نسبة المحصورية ونسبة الحاصرية مستويتان فجعل احديهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان أيضاً شاهد بان التعمم مثلا حالة حاصلة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة

(قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه) وأما كون الاجزاء التحتانية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه فى الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الي الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط

(قوله ويسمي الجدة) الجدة فى اللغة الغناء فيناسب ذلك

(قوله لا ينتقل بانتقال المتمكن) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كلياً كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن تحت الماء ثم خلي وسيأتي الكلام على مثله في بحث المكان

(أو) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) أخرى معقولة أيضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) أي البنوة أيضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة أخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الاين واذا نسبناه الى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشئ ذا مكان أي متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشئ في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلناه السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) أي المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهراً (السابع أن ينفعل وهو التأثر كالمتسخن

[قوله فالاضافة الخ] خص الاضافة بالذكر مع ان جميع المقولات كذلك لخفاء الحكم فيها

[قوله الى ذات المتمكن] اى مع قطع النظر عن وصف التمكن

[قوله يعني ان يفعل الخ] المطابق لسياق الكلام ان يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التشبيه الا انه لما كان الحكم بكون التسخين مغايرا للمسخن بديهيا لا يليق ان يذكر في العلوم فضلا عن ان يفرع على كون مقولة الفعل متجددا فتفسره بان يفعل وهو وان كان نفس التسخين الا ان الحكم يختلف باختلاف العنوان

(قوله أي المسخن) اشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا مايتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة على ان ينفعل

(قوله لابقاء لمقولة ان يفعل بعده) وهو الحصة المتحققة في ضمن التسخين

(قوله كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر في موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفي أن يستفاد مما في حيزها فلا مسامحة في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا في تمثيل مقولة ان ينفعل بقوله كالمتسخن

ما دام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثر التسخني الذي هو من مقولة أن ينفعل (فهو) يعني أن ينفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن ينفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب (وغير استعداده لها) أي غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال (قيل الوحدة والنقطة خارجية عنها) أي عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) أنهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض) بأسرها (فيها) أي في التسع على معني أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) أي الوحدة والنقطة علينا (الا اذا أثبتم أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شئ منها) أي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما

[قوله فهو] اي ان ينفعل حال هذه العبارة كحال السابقة

[قوله وكذلك الاحتراق القار في الثوب] أي الثابت في الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذي هو من مقولة ان ينفعل

(قوله ان يفعل وان ينفعل) الدالان على التجدد

(قوله دون الفعل والانفعال) فانهما قد يستعملان بمعني الأثر الحاصل بالتأثير والتأثر

[قوله اذ لا وجود لهما] كما ذهب اليه البعض وان كان مخالفاً لقول جمهور الحكماء ولذا قال وان سلمنا

[قوله اذ لا وجود لهما في الخارج] قد أشرنا آنفاً الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة أيضاً موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنعي لان الكلام على مذهب الحكماء

(قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنهما جنسان عاليان) فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة أخري فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عاليين قلت بني الكلام على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع

ولا عرضيا وأن يكون ما تحتهما أشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء الحامل وأما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية والثاني أنه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لما) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) أي ولم يثبت أيضاً كون هذه التسعة على تقدير

(قوله قولا عرضياً) فلا يكونان ذاتيين فضلا عن الجنسية

(قوله اشخاصاً متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين

(قوله لا أجناساً) فلا يكونان عاليين

[قوله وان يندرجا في مقولة الكيف] بناء على عدم قيد اللاقسمة فيه وأما عدم اندراجهما في شيء من أقسامه أعني الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة والاستعدادية فعلى تقدير تمامه انما يبطل ذلك الانحصار لادخولهما في الكيف

[قوله واما ادراجهما الخ] في الشفاء بعضها يجعل المبدأ وذا المبدأ مقولة واحدة ونقول أن الوحدة من جملة الكم وان الواحد في العدد والعدد وكذا النقطة في الخط والخط ثم الا أن طريق الحق في هذا أن ينظر فان كان رسم الكمية ربما يقال على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتياً وجزءاً لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدئين أو لم يكونا وان كان لايقال أو يقال قولا غير ذاتي فليست الكمية جنسا لهما

[قوله وهو عارض لها] لم يقل وهو مشترك لفظي لبعده

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الي أربعة أنواع يأبى اندراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبشع

(قوله على تصور أمر خارج عن حامله) المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج انه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعني الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءا منه كما يتبادر بل وان لا يكون

جنسيتها (أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحتها أنواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفرداً) لا عاليا (أو) أن (يكون اثنان منها أو أكثر داخلا تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته أجناسا (أو) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته أنواعا حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد أحد منهم لاثباته أصلا (ولا الحصر) أي ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أي جنس عال للاعراض مغاير للقسمة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه) أي العرض (ينقسم) انقساما دائراً بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض اما أن يقتضي لذاته القسمة أولا والثاني اما أن يقتضي لذاته النسبة أولا فهذه أقسام ثلاثة لا تخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن في أربعة وعلى هذا (فالنسبة اما الاجزاء) أي لأجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع أولا) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل

[قوله لا عالياً] اشارة الى أن المقصود من كونه مفردا نفي كونه عالياً فلا يرد جواز أن لا يكون فوقه جنساً فلا يكون مفردا

[قوله أو يكون اثنان الخ] دخول واحد منها تحت جنس يوجب كونه جنساً متوسطاً أو سافلا الا انه تعرض لدخول اثنين أو أكثر بناء على ماذهب اليه بعض المنطقيين من انه لابد للجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل ونفوا انحصاره في نوع واحد كما في شرح المطالع

[قوله لا تخرج للعرض عنها] لكونها دائرة بين النفي والاثبات والتعاريف الحاصلة من القسمة مساوية للاقسام كما لا يخفى

[قوله وغيرها الجوهر] هذه المقدمة مستدركة في بيان حصر العرض في تسعة وان ماذكره الشيخ في الشفاء لبيان حصر الموجود في مقولات عشر

(قوله أي لاجزاء موضوعها الخ) هذا هو المطابق لما في الشفاء وان كان عبارة المتن يحتمل نسبة

حالا فيه أيضاً صرح به في المباحث المشرقية أيضاً حيث قال المعتبر في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها أو تصور حال من أحوال محلها وكذا القول في النقطة انتهى كلامه

(قوله فيكون جنساً مفردا) هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها أجناساً مفردة

(قوله أي لاجزاء موضوعها) عبارة المتن تحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية أيضاً لكن

لمجموعه الى أمر خارج عنه (وهي) أي هذه النسبة (اما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع أجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) أي بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى النسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تمتل) النسبة الى الكيف (الا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل أو) يكون (هو من غيره وهو أن ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لانسها برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (انا لا نسلم أن النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط

الاجزاء فيما بينهما والى الامور الخارجة

(قوله لان النسبة حينئذ متكررة) فيه أن اعتبار النسبة الى نسبة أخرى لايقتضي اعتبار النسبة الثانية بالقياس الى الاولى حتى تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال وأما الذي يوجب نسبة فاما أن يوجب نسبة تجعل الماهية معقولة بالقياس الى المنسوب اليه ويكون هنك انعكاس متشابه في معنى النسبة وهذا هو الاضافة

(قوله بان يكون منه غيره) أي يكون غير الكيف حاصلا من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرتين فيما يجاور الماء والنار

[قوله وهو] أي الكون المذكور

(قوله ويكون هو من غيره) أي يكون الكيف حاصلا من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين فيما يجاور محلهما

(قوله لايقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لانفسها لايستحق أن يجعل لها أو اليها نسبة بل انما يستحق لامور ولاحوال فيها كذا في الشفاء

(قوله يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالنسبة بالاحاطة غير منحصرة فيهما لان الشكل هيئة احاطة كم مقدار بمقدار وليس شيئا منهما

مذهب أبي على اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر

(قوله وان كان غير قار فهو متى) فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان أعنى الآن كما في الحروف الآنية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان بواسطة

(حتي تنحصر فى الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالمماسة) بين سطحى جسمين (والمطابقة) التي هى الاتحاد في الاطراف (وأيضاً فاعتبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) كما مر (فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وأيضا فبقى) من الاقسام الممكنة(النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفائه) أي انتفاء هذا القسم (وأيضا فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لايتعين أن تكون متى) اذ لايجب أن

(قوله فاعتبرت) على صيغة المجهول بقرينة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع النسبتين معا والمقصود بيان الحصر فى الاقسام التسعة التي قررها القوم لاالتقسيم ابتداء وبيان الحصر فى أقسامه فلا يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة الي الامور الخارجة فى الوضع واعتبار غيره لايصير حجة عليه فلا يلزم تكثير الاقسام واعلم أن الشيخ نقل أولا وجه الحصر من القدماء فقال العرض اما أن يكون مستقرا فى موضوعه وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا محتاجا الى النسبة الى ذلك الخارج وهو أقسام ثلاثة كمية وكيفية ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذى أحدثه ان كل عرض لايخلو اما أن يحوج تصوره الى تصور شئ خارج عن الموضوع أولايحوج والذي لايحوج الي ذلك على ذلك ثلاثة أقسام اما أن يكون لم يحوج الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة فى أشياء هى فيه ليست خارجة عنه واما أن لايحوج الى ذلك بالنسبة والذى لايحوج الى ذلك فهذه الخارجة تجعل الموضوع منقسما بوجه ما حتى يكون له أجزاء لبعضها عند بعض حال متغايرة فى النسبة وذلك هو مقولة الوضع اذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الي بعض وان كل واحد منها أين هو من الكل الخ ولا يخفى انه ليس على شئ من هذين الوجهين اعتبار النسبة الي الامور الخارجة فى الوضع ولعل اعتبارها كما أراد المتأخرون لئلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادها فى الجنس لافي النوع فيجوز أن يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من أن الجنس والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر انما يرد لوقيل ان النسبة الي الامور الخارجة فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهنى المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجة فصل للجزء الذهنى المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية لبعد مفارقته لاتبقى تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة فى الاجزاء التى هي مبدأ لحصة أخرى من الوضع ويقارنها النسبة الى الامور الخارجة التى هي مبدأ لفصل آخر

[قوله وأيضاً فاعتبرت فى الوضع الخ] أى على المذهب المختار الذى أثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب أبو على الى خلافه كما أشير اليه الآن

تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذى هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انتساب شئ منهما الى الزمان (لحصوله فيه وأيضا لانسلم ان النسبة الى الكيف لاتعقل الابأنه من غيره أو منه غيره وماالدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة فى ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارهاتين المقولتين فى النسبة الى الكيف منظور فيه (وأيضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر مقولة كالحصول فيه) أعنى حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز) لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء ما أبديناه من الاقسام (ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقر أنا الوجود فما وجدنا) شيئا هوجنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذى ذكره (كان هذا التقسيم ضائما ووجب الرجوع أثرذي أثير) أى قبل كل شئ (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات)

[قوله هاتين] أى الفعل والانفعال

(قوله وبالجملة الخ) في الشفاء بعد بيان وجه الحصر الذى مر فهذا ضرب من التقريب يتكلف لاأضمن صحته ومجاريته لامتحان القانون الا انه أقرب ماحضر في هذا الوقت ويمكن أن يرام فيه وجوه أخرى ويتكلف ولو رأيت في ذلك فائدة أوحجة حقيقية لاوجبت ان أقسم قسمة غير هذه يكون أقرب من هذا ويعكس القريب والاقرب اذا لم يبلغا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا يخفى انه صريح ان ليس المقصود الا مجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ماقاله خارج عن الانصاف

[قوله أثرذى أثير] فى القاموس فعله أثراً وآثرذى أثير أوذى أثيرأي قبل كل شئ وفى الاساس أى أولا

(قوله منظور فيه) لم يجوز ان يحصلا بالنسبة الى مقولة أخرى كذا نقل عن الشارح وأما ما قيل من أن مبدأ التأثير قد يكون جوهراً كما سلف فحينئذ يكون النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لابواسطة كيفية

(قوله آثر ذى أثير أى قبل كل شئ) آثر اسم فاعل مضاف الي مفعوله والاثير ههنا بمعني المصدر أى آثراً فعلا ذا أثرة أي مأثوراً مختاراً ويحتمل ان يكون الاثير بمعني المفعول ويكون من باب اضافة المسمي الى اسمه أى فعلا صاحب اسم الأثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شئ حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلى والاحتجاج عليه

الطويلة (وان أراد) ابن سينا بما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) أي فيما ذكره (تقريبا الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيدا عن الخبط) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لاسبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لايفيد الاظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لايعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم أولا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لايحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها

(قوله ان لم يكن قارا) أى لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاريته بواسطة كونه مقدارا له والفعل والانفعال اما داخلان على ماصرح به البعض أو عدم قاريتهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة

(قوله لايحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من الشئ ومن العرض القائم به اعتباريا لتميز كل منهما فى الوجود

(قوله لا يفيد الا ظنا ضعيفاً) الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل الفوز بقسم آخر وأما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيده أصلا اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ماسوى من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الا ظناً ضعيفاً وهو الاستقراء الناقص فجملة الموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

(قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة على هذا جنس للسبعة وأما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع

(قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة) فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخل فى الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من أقسام الكم فلا يصح ممن اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغيره

(قوله فالحق انها من مقولة ان ينفعل) كما يظهر من قولنا حركت الشئ فتحرك وقد يقال الحركة

من مقولة أن ينفعل وذهب بعضهم الى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما ﴿ المقصد الرابع ﴾ في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان) الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهرا (والقائلون به) أي بوجود العرض (اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه الاشرذمة) قليلة لا يبالي بشأنهم (كأبي الهذيل) العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها) أي بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا في) هذين (المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة ﴿ المقصد الخامس ﴾ في أن العرض لا ينتقل من محل الى محل) على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ في

(قوله من مقولة أن ينفعل) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وان فسر بكمال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة فمن مقولة الكيف

(قوله فلا تندرج الحركة فيها) لكونها محسوسة

(قوله في اثبات العرض) أي في بيان ثبوته وتحققه وانه لا يجوز قيامه بنفسه الا انه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المقامين اختصارا وفيه اشارة الى أن الحكم الضروري يجوز جعله من المقاصد اذا كان فيه خلاف ردا للمخالفين وأخذا لضبع القاصرين

(قوله ارادة عرضية) لا يقال انه لا يقول بعرضيتها لانا نقول قد مر ان امتناع القول بالعرضية لا يجدي نفعاً بعد القول بكونها صفة حادثة فان حقيقة العرض هي الصفة الحادثة وفيه انه يشترط في العرضية القيام أيضاً ولا قيام ههنا فالصفة الحادثة عنده أعم من العرض فتدبر

(قوله مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا ممنوع عنده فانها صفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره

ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آنين في مكانين أو الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين

(قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) أي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال

حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لايتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض) الذي كلامنا فيه (فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لايتصور في العرض بل لابد لنفيه عنه من برهان لايقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول أو الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعيا لاتدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر (واما عند

(قوله وأما انتقال العرض الذى الخ) أى الانتقال المحال على العرض

(قوله وأما في محل آخر الخ] يعني في حال الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه

(قوله ويعود الكلام الخ) بأن يقال حال الانتقال الى هذا المحل اما في المحل الاول وهو سابق أوفى هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال انه في محل آخر سوي هذا المحل فانه يلزم وجود محال غير متناهية حال الانتقال من محل الي محل

(قوله جاز ان يكون الخ) يعني يجوز ان يكون السكون في المحل الاول في آن والسكون في المحل الثاني في آن ثان فيكون ان مفارقته من المحل هو ان مقارنته مع المحل الثاني فيصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال في انتقال الجسم من مكان الي آخر على طريقة المتكلمين فان الحركة عندهم ليس الا كون ثان في مكان ثان وأما طريقة الحكماء فسيجيء بيانه من انها أمر متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التي هي قابلة لانقسامات غيرمتناهية بين كل حدين يفرض منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيزحين الانتقال من حيز الى حيز عندهم أيضاً

هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعى

(قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سيحقق في مباحث الاكوان وأما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجى وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى

الحكماء فلان تشخصه) أي تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وماهيته ولا للوازمها (والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والادار) لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه (ولا لمنفصل) لا يكون حالا فيه ولا محلا له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه

[قوله وماهيته] أشار بالعطف الى أن ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر

[قوله ولا لوازمها) اما عطف على ماهيته فيكون اشارة الى أن المراد بقوله لذاته أعم من ان يكون بلا واسطة أو عطف على لذاته قدره تعميما للمقصود والقرينة عموم الدليل

[قوله لان حلوله في العرض الخ] اذ لا معنى للحلول في المبهم والمفروض ان تشخص العرض بالحال من حيث حلوله فيه اذ لو لم يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه بأمر منفصل عنه فيتوقف تشخص العرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والعرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق في الصورتين والجواب ان تشخص الهيولى بالصورة معناه ان الهيولى لاستعدادها الصورة المعينة اما لذاتها كما في هيوليات الافلاك أو بسبب صورة سابقة كما في هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لا تقبل لغير تلك المعينة والفاعل في الظاهر الاعراض المكتنفة بها حين حلولها في تلك الهيولى من الشكل والوضع والاين وفي الحقيقة المبدأ الفياض لها بافاضة تلك الاعراض عليها والصورة المعينة لا من حيث انها هذه المعينة شريكة علة تشخص الهيولى بمعنى ان المبدأ الفياض بافاضة الصورة المعينة جعلها متشخصة فذات الهيولى بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعينة صارت علة لتشخص الهيولى وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون للعرض استعداد ذاتي به يقتضي الحال المعين المقتضي تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون توارد استعدادات متعاقبة لا الى بداية لان ذلك مختص بالهيولى فيكون له محل له مدخل في تشخصه

(قوله ليس بذاته) أي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما أشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرصد الثامن

(قوله ولا لما يحل فيه والادار) فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست بمقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي

(قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه) قد يجاب بما أشرنا اليه في بحث التعين من أن حلول شئ في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما أشرنا اليه هناك من أنه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل فتأمل

علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) أي تشخصه (لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى) أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لا يتصور الامع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلا (وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في الشخص) انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان أريد بهويته الخاصة

(قوله لمحله) اما بنفسه أو بما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد ان ههنا احتمالا آخر وهو ان يكون تشخصه بما حل في محله كذا قيل وفيه انه حينئذ يجوز الانتقال عليه لان المحل لادخل له في العلية الا باعتبار الحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفي شرح المقاصد في رد الاحتمال المذكور انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ويرجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل وأورد عليه انه يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معدا للتشخص ومثله جائز عند الحكماء والجواب ان الكلام في العلة الفاعلية للتشخص فيجب اجتماعها

(قوله لانه لما كان لمحله مدخل الخ) قيل يجوز ان يكون مدخلية المحل في تشخصه من حيث انه محل ما لا محل معين فيجوز مفارقته وفيه ان المحل المطلق كيف يوجب تشخص العرض وان أريد به المحل المعين أي معين كان يلزم توارد العلل على سبيل البدل على معلول واحد شخصي أعني تشخص العرض

(قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان الهوية تطلق على معان ثلثة لا يصح ان يكون شيء منها علة للتشخص

(قوله فهو أي تشخصه لمحله) يعني اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فلمحله دخل في تشخصه البتة ويتم المطلوب فعلى هذا لا يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق أيضاً ان للمحل دخلا في التشخص ولو بالواسطة ويتم المطلوب وأما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور أو التسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على أصل الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وحينئذ يجوز مفارقته عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما يشير اليه الشارح في تعريفات الهيولى من أن الواحد بالشخص لا بد ان تكون علته واحدة بالشخص فلا يعقل ان يكون علة العرض المشخص محلا مطلقاً واحتياج الهيولى الى الصورة في البقاء لا في التشخص بل الامر بالعكس نعم يشكل حينئذ ما ذكره في بحث التعين كما أشرنا هناك

تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان أريد وجوده العيني فان أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخص معين وان أخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار ثم يرد على الدليل انا لانسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختاراً فان له أن يختار مايشاء ويتجه عليه أيضا أنه لايطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الي المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه) لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (أو) الى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لا يوجد العرض) في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض المعين (الى محل بلا شرط التعين) أي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه أعم من المعين) الذي قيد بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد

[قوله لم يكن علة لتشخص معين] اذ المبهم لا يجوز ان يكون علة فاعلية للتعين

[قوله وان أخذ معينا فكذلك الخ] أى ان أخذ الوجود الخارجي المعين فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود موجودا في الخارج والا لزم ان يكون تشخص العرض بما حل فيه وقد أبطلناه فيكون أمرا اعتباريا فتعينه انما يكون بتعين العرض الذى قام به فلو كان علة لتعينه لزم الدور

(قوله ويتجه الخ) هذا الاتجاه انما يتجه لو وجد عرض منحصر نوعه في شخصه

[قوله العرض يحتاج الى المحل] والا لم يكن عرضاً وربما يجاب بانه يجوز ان يحتاج الي محل معين لا من حيث انه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يلزم التوارد على سبيل البدل

[قوله اذ قد يحتاج) أى يجوز ان يحتاج لانه اللازم من الدليل المذكور ولانه مانع يكفيه الجواز

(قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين) قيل لا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص العرض لانه يكون العرض حينئذ مكتفياً في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنياً عنه وهو باطل

(قوله لايطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه) اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته أو للوازمها

العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين) فى المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل فى الخارج وجودها (وأيضاً فهو) أي ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزاً الى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج الى حيز معين أو غير معين والثانى باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الي ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب أن الحاصل فى المحل الثانى) وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماسة (أو يفيض) ذلك الشخص الآخر علي المحل الثانى (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) أو المماسة ﴿المقصد السادس﴾ لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة ٭ لنا) فى عدم الجواز (وجوه) والمذكور فى الكتاب وجهان (الاول أن قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا) أى كون الشئ متبوعا لتحيز غيره به (لا يتصور الا فى المتحيز) بالذات لان المتحيز بتبعية

(قوله لاستعداد يحصل الخ) أي المجاورة والمماسة شرط لحصول الاستعداد لانه معد حتي يرد انه لو كان معدا لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك

(قوله تحيز الصفة تبعاً الخ) يعني أن التحيز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالمتحيز بالذات وينسب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لاان هناك تحيزا واحدا بالشخص يقوم بهما ولان هناك تحيزين أحدهما بسبب الآخر فافهم فانه زل فيه أقدام

(قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا) أي فى تحيزه المطلق لا و تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ انتفاء التحيز الخاص بالانتقال

غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث أولى من كونه تابعا له (والعرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره ه الوجه الثاني العرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه و (ان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الي الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائماً بعرض والمقدر خلافه (وهما) أي هذان الوجهان (ضعيفان أما الاول فلأنا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعا) لما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمي الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص

(قوله والعرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التحيز متحيزا بالذات والعرض ليس بمتحيز بالذات فالمتبوع في التحيز ليس بعرض فما قيل ان هذه المقدمة مستدركة وهم

(قوله حاصلة لافي محل) اذ لو حصلت في محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية

[قوله وان انتهت] عطف على مايستفاد من قوله وتسلسل كأنه قيل فان لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الخ

[قوله بل هو الاختصاص الناعت] سند المنع المذكور كأنه قيل لم لايجوز أن يكون القيام هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت اليه مجازي لكونه سبباً له كما يفصح عنه عبارة الشرح

(قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني أيضاً كون القيام بمعني التبعية في التحيز وحينئذ فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون معنى القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا عن الاول فقط وأما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى

(قوله بل هو الاختصاص الناعت) قال الامام في المباحث المشرقية فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان أكثر الاشياء انما نعرفها بلوازم

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (وبحققه) أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك (أمران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (تبعا لتحيزه والا كان الشيء) الذي هو التحيز (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم التحيز أولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (أو تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له * الامر (الثاني أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثاني فلانه لا ينفي ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثاني (بآخر مترتبة الى أن ينتهي الى الجوهر) فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الاخر تابعاً للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعا

[قوله وتحققه] اثبات لتكوين معنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القيام عبارة عن التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة في التعريفات ثم اللازم من الامرين نفي أن يكون معنى القيام التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلابد من ضم مقدمة وهي انه لا ثالث فاذا بطل أحدهما تعين الآخر

[قوله ان التحيز صفة الخ] أي عرض قائم بالجوهر لان الاين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء والمتكلمين فما قيل انه أمر اعتبارى فلا يلزم أن يكون قيامه عبارة عن التبعية في الحيز ثم الجواب بانه لا فرق بين قيام العرض والاعتبارى وهم

[قوله وهكذا الى ما لا نهاية له] فيكون للجسم في حيز واحد أكوان غير متناهية والضرورة تكذبه وبرهان التطبيق يبطله

(قوله الامر الثاني الخ) يعني انه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلا بذاته وبين قيامه بذات الحادث وليس فيه شائبة التحيز أصلا وتحقيقاً ولا تقديرا فلا يرد أن قيام العرض معناه التحيز لا مطلق القيام حتى يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته

(قوله فلأنه لا ينفي الخ) يعني أن قولك فالكل قائم به ان أردت به قيام الكل به ابتداء فالملازمة ممنوعة لان الانتهاء الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان أردت به قيام الكل به ولو بالواسطة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لانه المتنازع فيه

(قوله والقول الخ) جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره

(قوله والقول بان التابع الخ) هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول وأجاب عنه المصنف بمنع

لآخر اذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون أحدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) أي ماذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الي الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لايقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لوجاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة)

[قوله لجاز قيام العلم الخ] اذ لافرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة ممنوعة لان الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض

[قوله قيام بعض الاعراض الخ] لان المراد انه هل يجوز قيام العرض بالعرض اذا لم يوجد مانع آخر والتماثل والتضاد مانع لانه يلزم اجتماع المثلين والمتضادين

مداره الا أن الشارح ذكره ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار أيضاً والي أنه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبنى على ذلك التسليم

(قوله لجاز قيام العلم بالعلم الخ) فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا المقدار يكفى فى الابطال لكن فيه بحث اما أولا فلأن المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحيوة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم أصلا فالاولي ان يقال لجاز قيام السواد بالسواد وأما ثانياً فلانتقاضه بكل نوع ممكن بان يقال لو أمكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لا الى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة فى نفسها لا ينافى استحالة الكل لبطلان التسلسل كما أشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فى مواضع فان قلت التماثل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على أن المدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل لولا ما أشير اليه فى الحل السابق من الفرق فتأمل

[قوله وهو مردود بأن المتنازع فيه الخ] واذا كان التنازع فى المختلفات لا يجرى الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود أنواع مختلفة غير متناهية عند أكثر المعتزلة وأكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا علي امكان أفراد غير متناهية لكل نوع وامكان أفراد النوعين المختلفين يكفى فى اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام أحد المثلين بالآخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد

على جواز قيام العرض بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه مالم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء (والجواب أنه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبنا فانهما) أعني السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) أي السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء (أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة) أمر موجود (الا

(قوله بل هما للسكنات الخ) حمل اللام على التعليل على خلاف مافي قوله للحركة لان السرعة والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم ولقوله وقلتها وكثرتها فانه نص في التعليل والمقصود أن السرعة والبطء عارضان للجسم لاجل السكنات وتفاوت درجاتها لاجل قلتها وكثرتها كما بينه الشارح قدس سره بقوله يسكن سكنات فان السكون صفة الجسم أعني الاكوان سبب لكونه ساكنا كما أن الحركات سبب لكونه متحركا فما قيل ان عبارة الشرح تفيد أن السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يفيد انهما لاجل السكنات وهم

(قوله لجواز أن تكون الخ) لايخفى أن كون مراتب الحركات مختلفة الحقيقة لادخل له في الجواب فان خلاصته منع كون السرعة والبطء موجودين في الخارج لم لايجوز أن يكون من الامور الاعتبارية التي يجوز اتصاف الاعراض بها وانما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهورا تاما بخلاف ما اذا كانت مراتبها متفقة فان اختلافها في السرعة والبطء يحتاج الي القول بأن ذلك لاختلاف أشخاصها وان السرعة والبطء أمر زائد على تشخصها

مثلا علة تامة للتشخص المعين أعني السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول بوجود العلة التامة للتشخص الأول فتنتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد آخر والا لزم انتفاء التمايز بين السوادين المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني فان اعتبر انتفاء محلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص أحد المثلين في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام أحد المثلين بالآخر أيضا فتأمل فانه دقيق

(قوله أنواعا مختلفة بالحقيقة) التعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يفيد في تقرير الجواب

الحركة المخصوصة) التي هى نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الامور النسبية) التى لا وجود لها فى الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الي بعض عرض لها فى الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما أمرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فانها أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الي حركة وبطيئة (بالنسبة الي) حركة (أخري) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع فى وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام فى وصفها بأمور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار الى جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فان سلم أنهما كيفيتان) أى لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم أنهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح ﴿ المقصد السابع ﴾ ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه) من محققى الاشاعرة (الى أن العرض لا يبقي زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي (على التقضى والتجدد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذى وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له

قوله من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات

(قوله من مقولة الوضع) لانهما عبارتان عن استواء الاجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن هذا علم أن الوضع لايعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجة

بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات أنواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتى شيء لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه وأما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافى الامتياز بالعارض أيضاً فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد يثبت من معدوم فيه كالعمى اذا يكفى فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقى ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء أمران اعتباريان والموصوف بهما موجود فى الخارج وأنت خبير بأن المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الموجود عليها باعتبار انها تخيل من أمر موجود كما سيأتى

خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيراً لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجدداً محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر أيضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء أصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكعبي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب أبو على الجبائى وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح

(قوله وانما ذهبوا الخ) أى الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قادتهم الى صحة ذلك الحكم ولما كانت الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وان لم يحتاجوا اليه فى دفع ذلك الفساد

[قوله فلزمهم استغناء الخ] هذا بناء على حمل الخروج على معناه المتبادر اما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقائه فيكون محتاجا الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التمحل

(قوله شرط بقاء الخ) يعني كونه شرطاً لبقائه أي وبفقده يمتنع بدونه فلا ينافى القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لانه بعد كونه ممكناً

[قوله هو العرض] وهو كونه فى الحيز

(قوله وذهب أبوعلي الجبائي وابنه الخ) أي اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقائها كالارادات والاصوات والكلام أو اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الي بقائها مطلقاً وأبو على الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا تكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها كما سيجيء في المقصد الثالث عشر فى بيان محل العلم

(قوله وانما ذهبوا الخ) يعني ان المنشأ الاصلي هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعاً لهذا المحذور فتشوا متمسكا فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن والمنشأ الاصلي وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر الا أن هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم أيضاً

(قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض) وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر أما الجسم أو الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لابقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر أيضاً مشروط بوجود العرض اذ يستدعى الاتصاف بالتحيز البتة ولو فى أول زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية المتعاكسة أعنى الدور المعية بلا توقف

دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه فى مباحث الاكوان (قالوا) أى الفلاسفة (وما لا يبقى) من الاعراض السيالة (يختص امكانه بوقته) الذى وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أى لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكانت باقية) أي متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم أن البقاء عرض) بل هو أمر اعتبارى يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض * الوجه (الثانى يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك

(قوله يختص امكانه) أى امكان وقوعه دون الذاتي اذ لا اختصاص له بوقت دون وقت

(قوله أى لا يمكن أن يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا فى ذلك الوقت

(قوله أى متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزء

(قوله بل هو أمر اعتبارى) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثانى

[قوله دون العلوم] فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح فى مباحث الكيفيات النفسانية أعنى المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان أبا على قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه أبا هاشم أوجب بقاء العلوم مطلقاً ودفع المخالفة بين المنقولين عن أبي على وان أمكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروائح مطلقاً دون العلوم مطلقاً بل انما ذهب الى بقاء بعضها لكن لا يتمشى فى دفعها بين المنقولين عن أبى هاشم واعتبار نفى القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الي الثلثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه أيضاً تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتأمل

[قوله قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته] المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتى لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعى نفى الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الي الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكر أولا ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان مخصص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر ثانياً ان الفلاسفة يخالفون في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا فى ذلك الوقت وهذا القدر يكفى فى التخصيص فليفهم

(اجماعافلوبقى) العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ماهوجائز اتفاقا فيكون باطلا (قلنا يخلقه الله تعالى (فيه) أي فى ذلك المحل (بأن يعدم الاول) عنه لان جواز ايجاد مثله في محله فى الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى جواز ايجاد مثله في محله فى الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها (و) أيضا ماذ كرتم (يلزمكم فى الجوهر) لانه يجوز خلق مثله فى حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات فى حيز واحد فانتقض دليكم * الوجه (الثالث وهو العمدة) عند الاصحاب فى اثبات هـذا المطلب (انها) أي الاعراض (لو بقيت) في الزمان الثانى من وجودها (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشـهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا أيضاً (بيان الملازمة أنه لو زال) العرض بعد بقائه (فاما) أن يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) ان يزول (بغيره) المقتضى لزواله (و) ذلك (الغير اما أمر وجودى يوجب عدمه لذاته) أي لا باختياره فيكون فاعلا

(قوله كما لا استحالة الخ) اشارة الى النقض بانه لو تم لزم امتناع وجود العرض فى الحالة الاولى لان ايجاد مثله ممكن فيها فيلزم اجتماع المثلين فكما أن ايجاد مثله فيها مشروط بعدم ايجاد الاول كذلك ايجاد مثله فى الحالة الثانية مشروط باعدام الاول

[قوله واقع بلا اشتباه] كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد الضوء وأمثالها لكن إجراؤه في كل عرض يدعي بقاءه ظاهر الا أن يدعي الحـدس بأن كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس الجزئيات الكثيرة

(قوله لو زال الخ)أى لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث

[قوله كما لا استحالة الخ] اشارة الى نقض اجمالى بانه لو صح ما ذ كر لزم امتناع وجود عرض فى محل لان الله تعالي قادرعلى ايجاد مثله فى ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذ كور

[قوله فاما ان يزول بنفسه الخ] فان قلت ههنا شـق آخر وهو ان يعدم بطرو عرض على محـله فينفيه فى الزمان الثانى فتنفى الاعراض القائمة به كما قيل في الفناء وفناء الاعراض وان كان قد يشاهد بلا فناء المحل الا أن الكلام فى عموم الاسـتدلال قلت مآل هـذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسيجئ الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هوطرو الضد فقط وكون الامر العدمى زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مع بعده من العبارة لايلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضدو زوال الشرط

موجبا (وهو طرو الضد) علي محل العرض (أولا بوجبه لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل المعدوم بالاختيار واما) أمر (عدمي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لايوجد ابتداء) لان ماتقتضيه ذات الشيء من حيث هي لايمكن مفارقته عنه (واما زواله بطروضده) على محله (فلان حدوث الضد) في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به (أو نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي أولي من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطاري (بل الدفع) الصادر عن الباقي (أهون من الرفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع أقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بعدم مختارفلان الفاعل بالاختيار لابد له من أثر) يصدر عنه (والعدم

لا بد له من علة لان الحدوث علة الحاجة سواء كان وجوداً أو عدما وبهذا اندفع ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وان عدم المعلول لعدم علته فالترديد المذكور لا معنى له لان ذلك على تقديران يكون علة الاحتياج الامكان وأما على تقدير كونها الحدوث فالحادث لا يحتاج في بقائه الى علة فضلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر

(قوله وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقلية أربعة لان زواله اما ان يكون لذاته أولغيره والغير اما موجود أو معدوم والموجود اما موجب أو مختار اما حصرها في الاقسام الاربعة فممنوع لان الموجب لا ينحصر في طرو الضد والمعدوم لا ينحصر في زوال الشرط

(قوله أهون من الرفع الخ) لاحتياج الرفع الى طريان الطاري وازالة الباقي بخلاف دفع الباقي فانه يحتاج الي منع الطريان فقط وهذا كما تري خطابي

(قوله لا بد له من أثر الخ) اذ الارادة لا تتعلق بالنفي المحض ولا يكون مقصوداً

(قوله بل الدفع أهون من الرفع) هذه مقدمة خطابية تتبادر اليه الافهام العامية فان الباقي والطارى لما كانا متساويين في أصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر انه يدفع ما يساويه بحسب أصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطاري انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يعقل تأثير في حالة العدم في الموجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده في محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور

نفي محض لا يصلح أثراً) للمختار بل ولا الفاعل أصلا (أو تقول) في ابطال كون زواله للمختار (ما أثره عدم فلا أثر له) إذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض (فاعلا) أصلا سواء فرض مختاراً أو موجباً (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا) آخر (تسلسل) لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهرا والجوهر) في بقائه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة

(قوله ولا لفاعل أصلا) اذ أثر الفاعل لا يكون لا شيئا محضاً

(قوله فلان ذلك الشرط ان كان عرضا الخ) انحصار الشرط في العرض والجوهر ممنوع لجواز أن يكون أمراً اعتباريا

(قوله فيلزم وجود الخ) أي حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال

(قوله لان بقاء كل واحد من الجوهر الخ) اما كون بقاء العرض مشروطا بالجوهر فبالعرض وأما كون الجوهر مشروطاً ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالكون في الحيز مثلا في كل زمان فان قلتم بتجدد الاكوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائها كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه وفيه بحث اما أولا فلانه انما يلزم الدور لو كان العرض الذي هو مشروط بعينه العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الامرين غير لازم وأما ثانياً فلانا لا نسلم ثبوت المطلوب على تقدير القول بتجدد العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر انما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض

(قوله وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد أشرنا في أول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل فاما لو عمم فلا يظهر الدور وانما لم ينقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول محله فلا حاجة في ابطال كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى الزام الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعي كلي بقي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لا ببقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا في أول المقصد فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لا نفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه اذ مجرد بقاء العرض لا يستلزم ان يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى

انا نختار (انه يزول بنفسه او لك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز ان يوجب) ذاته (العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة) أي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لغيره الى آخر الكلام (فما هو جوابكم) عنه في صورة النقض (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وأيضا انه يزول بضد) طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان أوجبت في الشرط تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) أي وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر فجاز أن يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) أجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) أي سواء جوز التعاكس في الاشتراط أولا (فهما) أي زوال الباقي وطريان الحادث (معا في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقي (مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول)

(عبد الحكيم)

(قوله ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه الخ) لا يخفى انه يلزم على هذا التقدير ايراد النقض في أثناء المنوع ولو أشير بهذا الدليل الذي أقيم على امتناع أن يكون زواله بنفسه مع انكم قلتم بامتناع بقائه في الزمان الثاني لذاته فما هو جوابكم فهو جوابنا لكان أحسن وأنظم بما قبله واعلم أن هذا النقض مندفع عندهم لانهم يقولون ان العرض مطلقا لا يقبل الا الوجود المتجدد آنا فآنا كالاعراض الغير القارة عندكم بخلاف ما اذا كانت باقية فان زوالها بعد بقائها لا بد له من علة

(قوله اذ لا دليل عليه الخ) أي ليس ما يتوهم دليلا سوى هذا فلا ينافي قوله ولا دلالة عليه

(قوله ويكون الدور اللازم منه) أي من التعاكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وان لم يكن بالنظر الى فرض كون طرو الضد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وان يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك

فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة فى العقل والحكم بأن الطارئ ليس أولى بازالة الباقى من عكسه باطل لان الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقى عنه (وأيضاً فقد يزول لان الفاعل الذى فعله لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى أثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف فى زواله (وأيضاً لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (فى العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على امتناعه وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضاً تسلسل واذا كان

(قوله والحكم بأن الطارئ الخ) جواب عن الوجه الثاني المذكور بقوله أو نقول لما كان التضاد من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره

(قوله لقربه من السبب) بناء على عدم تخلل زمان الحدوث بينه وبين السبب بخلاف الباقى وهذا أيضاً خطابى

(قوله لان الفاعل الذى فعله) فى الزمان الاول والثانى لا يفعله أى فى الزمان الثالث

(قوله بل مجرد امتناع الخ) هذا فى المختار ظاهر بأن لم تتعلق ارادته بابقائه وأما فى الموجب فبأن لم يتعلق ايجابه بابقائه بانتفاء شرط من شروط ايجابه وفاعليته

(قوله كالوجود الحادث) يعنى لا فرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث فى انهما حادثان فكما أن الاول أثر الفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الثانى أثر الفاعل المعدم

(قوله قولك هو الجوهر فيدور الخ) اعلم أن كلام المصنف مختل اما أولا فلان المستدل لم يقل بأن ذلك الشرط هو الجوهر بل ردد بين كونه عرضاً وجوهرا وعلى التقديرين لزم محال وأما ثانياً فلان المستفاد من ظاهر قوله فانه ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرا والسند يفيد لزوم الانتهاء وانتفاء لزوم التسلسل فأزال الشارح قدس سره اختلاله بأن كونه جوهرا بعد ابطال كونه عرضاً فى قوة ادعاء كونه جوهرا بابطال كونه عرضاً وابطاله بلزوم الدور والامر فى ذلك بين وبأن قوله ممنوع راجع الى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهرا بناء على ارجاع هذا المنع الى منع دليله

[قوله لقربه من السبب وبعد الباقى عنه] الممكن لا يفارق السبب فى الحدوث والبقاء فحديث القرب محل تأمل

(قوله وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) اذ مآله ازالة الامر الوجودى وهو أمر وجودى يصلح أثرا للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه ان فرض الفاعل موجباً وأما اذا فرض مختارا فالفرق أظهر لان العدم المستمر أزلى فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان أثر الفاعل المختار يكون حادثاً بخلاف العدم الحادث

ذلك الشرط هو الجوهر المشروط فى بقائه بالعرض (فيدور المنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تبقى على التبادل الى أن تنتهي الى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من أعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال شرط العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر فى الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغى أن يضبط هذا الكلام (واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال والاجسام أيضاً) كالاعراض

أعني قوله اذ لو كان عرضاً تسلسل ويمنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرا وهذا معنى قوله أي لادور ولا تسلسل وان قوله ذلك فى السند اشارة الى أن مطلق الشرط أعم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك أطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز أن يكون شرط بقاء العرض اعراضاً متبادلة منتهية الي عرض لابدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لزوم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر اعراضاً متبادلة فيكون العرض الباقى مشروطاً بجوهر مشروط بقاؤه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملا على الجواب باعتبار كل من الشقين والي هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام

(قوله طرد هذا) بأدني تغيير فقال لو بقيت الاجسام لا متنع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع

(قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لان مآله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعين لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع الي هذا الجوهر بل الي مطلق الجوهر فلا دور

[قوله واعلم ان النظام طرد الخ] عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غايته سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر

(غير باقية بل تجدد حالا فحالا) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام

وبشهادة الحس بيان الملازمة انها لو زالت فاما بنفسها فيلزم امتناعها وبغيرها اما بوجودي موجب أو مختار فيلزم ان يكون العدم والنفي الصرف أثراً للفاعل وأيضاً لا فرق بين قولنا لا أثر له وأثره لا وأما بزوال شرط فان كان جوهرا نقلنا الكلام في زواله فيكون بزوال جوهر آخر ويتسلسل وان كان عرضاً وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه يلزم الدور ففي هذا التقرير أسقط كون الفاعل الموجب طريان الضد اذلا تضاد في الجواهر وأثبت عدم كون الشرط جوهراً بما أثبت في أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما توهم

[قوله يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام) لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة انها باقية على عرضيتها وصارت بسبب الاجتماع أجساما فيكون تجددها موجباً لتجددها هذا لكن في شرح التجريد ان المذكور في كتب المعتزلة أن مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك اعراض لادخل لها في حقيقة الجسم وفاقا وأما الالوان والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد

(قوله بلا حاجة الي طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل اجراؤها في جزئي من جزئيات ماأقيم عليه لخفاء فيه كما سيجيء في التنبيه المذكور في المقصد الثالث في أن الاجسام باقية حيث قال الدليل لما قام في الاعراض طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً قال الآمدي وذلك لانه مبنى على أصله وهو أن الجوهر مركب من الاعراض انتهى فعلى هذا لزوم تجدد الاجسام من تجدد الاعراض لاينفي الاحتياج الى الطرد

لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد) فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهورا من مذهبه الا أن الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقاً مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما سيجيء في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة ولا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضاً كما يشهد به البديهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال

عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) أى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام (يعلم أنه يرد الاجسام نقضا عليه) أى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) أي عن هذا النقض (بانه) يعني الجسم بل الجوهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) أي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه أجيب بأنه جاز أن

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض فلا فرق بين القولين فى عدم الحاجة الى الطرد فوهم اذ النظام لا يقول بالجوهر الفرد فضلا عن تركبه من الاعراض كيف والتركيب ينافي الفردية قال فى شرح التجريد انه انما صرح بأن فى الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه غير معترف به فمعنى قوله مركبة من الجواهر الافراد مركبة من الاجزاء التى هي الجواهر الافراد فى الواقع لانه معترف به

(قوله ويؤيد ماذكرناه الخ) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بتركبها من الجوهر الفرد

(قوله عرض اذا خلقه الله الخ) اما متعدد كما قال أبو على انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفى لافناء كل الاجسام

عن تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجه فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج الى طرده في خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يثبت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف وبما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع وانما لم يجعله مبنى نفى الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعيين الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتأمل

[قوله أجيب بانه جاز الخ] هذا هو المنقول اذ لو كان لا فى محل دائما لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال والاولى الخ

يخلق أولا لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله افناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلقه الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر أولا هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنافي زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا (والجواب) عن جواب

(قوله والاولى الخ) لان ماذكره أولا مجرد جواز عقلي لم يثبت نقله منهم مع انه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحال كثيرة

(قوله أن يقال المقصود الخ) فحينئذ قوله عندالمعتزلة متعلق بقوله كالفناء لابقوله قد يزول في الوجه الاول

(قوله لعرض لايخلقه الخ) اشارة الى أن قوله أولا يخلقه الله عطف على قوله يقوم به وفيه أن زواله بعدم خلق العرض فيه لابعرض لايخلقه اللهم الا أن يعتبر الحيثية أي من حيث انه لايخلقه

(قوله ان ماذكر أولا) وهو زواله بعرض يقوم به سواء كان الفناء أو غيره

(قوله على رأي المعتزلة)حيث قالوا الفناء ان عرض

(قوله ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وانه لم يذهب اليه غيرنا كما في الطريق الاول كيف والكعبي ذهب الي أن زواله بان لايخلق الله تعالي فيه العرض الذى هو البقاء

(قوله لايمكنه خلو الجوهرعنها) كالاكوان

(قوله يريد ان ما ذكره أولا هو طريق زوال الجوهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول لان الفناء عندنا ليس بعرض بل هو أمر عدمي أعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لاتصف بالفناء والا لبقي محله أيضاً وقد تقرر ان الانواع المتكررة عدميات وأما على التوجيه الثاني الذى أورده وعده أولى ففيه خفاء لان المشهور من المعتزلة أنهم يثبتون الفناء عرضاً يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في نبوات شرح المقاصد وأما انهم يثبتون عرضاً آخر شبيهاً بالفناء ومفارقا له فيما ذكره ليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذى ذكروه فالاقرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكأنه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجوهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخلو عن شوب الا ان يثبت أن المعتزلة يجوزون خلو الجوهر عن الاعراض كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجوهر فلم يخصون طريق الزوال بخلق الفناء

النقض أن يقال (ان جوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً (الا أن تعود) أنت أو يعود المستدل (الى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناؤه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) أي بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لا شبهة فيه أصلا فيمتنع زوالها قطعا (وسيأتيك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق * الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح في الضروريات (قلنا لا دلالة لها) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الانبوب يرى) أمراً واحداً (مستمراً) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (أمثال تتوارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال اذا جوزتم توارد الامثال

(قوله أي بهذا الدليل) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم لينتج عين التالي يشهد به قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلال باستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على ان العالم لا يعدم

(قوله ولا يصح فناء الاجسام الخ) أفاد بالعطف ان ليس المراد ان العالم بجميع أجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد ان الاجسام لا تعدم وانما يقع فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل

[قوله في مباحث الخ] أي في التنبيه المذكور في المقصد الثالث

[قوله لا دلالة لها الخ) ولو سلم فالحس يغلط كثيراً فليكن هذا من أغلاطه

(قوله الثاني الخ)حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاجسام بجامع استمرار مشاهدتهما والتشكيك

(قوله الا ان تعود الى أن العرض لا يقوم به عرض) اذا اشترط قيام الفناء بالفاني في أول الامر أو في ثانيه فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط أصلا كما هو المشهور عن المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى لا في محل وأما كون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل .

في الاعراض (فليجز مثله في الاجسام) فيلزم أن لايجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) وقياس فقهي (بلا جامع) فكان فاسداً (وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل (بل) حكمنا ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لابالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) أى لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو) أى اعادته بتأويل أن يعاد (وجوده في الوقت الثانى) الذى هو بعد وقت عدمه الذى هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) أي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (أولى) بالجواز فلايمتنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولاضير عليه في ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلاجامع) أى قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لاجامع فيه (ودعوى الاولوية) أي أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوي بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في

في بقاء الاعراض لجواز ان يكون استمرارها بتجدد الامثال يوجب التشكيك في بقاء الاجسام لذلك

(قوله بالضرورة العقلية) فان العقل يحكم بديهة بأنه لولا بقاء الاجسام لا رتفع الامان عن العقل والعرف والشرع واختل النظام

(قوله كما هو المشهور) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثل ما اتصف بالحياة يصح الحكم بالموت لكنه خلاف المشهور

(قوله بتأويل) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلاحاجة اليه لانه لتذكير الخبر ولان المصدر الذى لا يفرق بينه وبين مذكره بالتاء يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة حمل الوجود عليه فالاشكال باق لعدم صحة حمل الوجود على ان يعاد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع

(قوله ولا ضير عليه) لانه لايخل بحشر الاجساد اذ الاعراض لاتعاد أصلا انما الخلاف في انه بجميع الاجزاء الاصلية وباعادتها بعد الانعدام

(قوله بتأويل ان يعاد) المحوج الي التأويل لفظي ومعنوى أما اللفظي فهو تذكير الضمير وأما المعنوي فلأن الاعادة ايجاد لا وجود

(قوله ولا ضير عليه في ذلك) أي بحسب الشرع فان المنع المذكور لا ينافي القول بحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد

الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) نقول (ذلك) أعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) أي الوجود فيهما بلا تخلله (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز أصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا

﴿ المقصد الثامن العرض ﴾ الواحد بالشخص (لايقوم بمحلين ضرورة) أي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك (نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزما يقينيا لانحتاج فيه الى فكر (ولافرق بينه) أي بين جزمنا بأن العرض الواحد لايقوم بمحلين (وبين جزمنا بأن الجسم) الواحد (لايوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة مما في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) أي يؤيد ماذكرناه من ان العرض يمتنع أن يقوم بمحلين (ان العرض انما يتعين) ويتشخص (بمحله)

(قوله يحكم به العقل الخ) قد عرفت أن حكم العقل ببقائها بديهي من غير معونة من الحس

(قوله أي هذا حكم معلوم بالضرورة) يعني أن قوله ضرورة متعلق بما يستفاد مما قبله أي يحكم به ضرورة لابقوله لايقوم

(قوله لامتناع توارد الخ) فان كل محل مع جميع مايتوقف عليه وجود العرض علة تامة له فيلزم توارد المستقلين

(قوله وهذا أي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع) لانه يلزم حينئذ قيام العرض أعني البقاء بالعرض وقد مر بطلانه وأما ان تخلل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين تجويز اعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويز وجود في زمانين بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضا

(قوله لامتناع توارد العلتين على تشخص واحد) وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع [illegible] مايتوقف عليه ذلك التشخص علة تامة له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص [illegible] العرض القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم

كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشيء) المعلوم بالبديهة (اذا علم بلميته اطمأن اليه النفس أكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا أن قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذاك يخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين

(قوله أكثر) أي مما لم يعلم بلميته

(قوله وان كان الخ) وان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه بل معه فكون اطمئنان النفس اليه أكثر أولى لدوران الجزم اليقيني معه وان كان حاصلا بالبديهة

(قوله ان قدماء الفلاسفة الخ) كلمة ان من المحكي ولذا أورده الشارح قدس سره والا فالواجب تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جوزوا قيام الخ خبر لكلمة ان في المتن فلا يرد أن جملة جوزوا خبر لكلمة ان اما في المتن أو في الشرح فبقي الآخر بلا خبر وتقديره لاحدهما يوجب ركاكة في الكلام

(قوله أن يقوم بهما) أي بكل واحد منهما لا بمجموعهما والا لكان للمجموع اضافة الى ثالث

(قوله كافية في الربط) كيف لا والوحدة الجنسية اذا كانت كافية في الربط كما في المتخالفين كانت

حينئذ ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لان في كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجد وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد

(قوله وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه) ونوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة بان يكون اطمئنان النفس اليه أكثر كان أولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل وان كثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لان الوصلية أن قوله وان كان مرتبطا بمقدر ينصب اليه معنى الكلام والتقدير اطمئنان النفس اليه أكثر ولذلك لم يكتف بدونه أي بدون العلم بلميته وحينئذ يظهر معنى ان الوصلية لان عدم الاكتفاء بدونه أقوى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه

(قوله والحق انهما مثلان) وانما لم يجب بتجويز قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل

المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) أي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين (المتخالفان) من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذي مسكة أنهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه) أى جواز قيامه (بأكثر من أمرين) أعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا أيضاً ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال أبو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا أكثر أما الاول) وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (الا لتأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما فى المتجاورات (ولا يتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (فى العدم المحض فهو) يعنى التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) أى لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل فى أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان أظهر (فهو قائم بهما) أي بكل واحد منهما معا

الوحدة النوعية كافية بالطريق الاولى بل كونهما من الاضافة المتكررة كافية في ذلك

(قوله يتحقق أيضاً الخ) بان يكون ثلاثة أشياء على نسبة واحدة بينها فى القرب والجوار فان القول بقيام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشيئين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قيل ان الاضافة تختلف باختلاف المضافين فاذا اعتبر القرب بين (ا) و [ب] يكون ذلك القرب مغايرا لقرب واحد منهما فحينئذ فانما يتم لو قيل فيما اذا كان ثلاثة أمور متقارنة اذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث وهل الكلام الا فيه

قوله بجوهرين) أى بكل واحد منهما

(قوله ولا يتصور ايجاب الخ) أي لا يتصور حصول هذه الصفة في أمر معدوم اذ المعدوم لا يكون موجباً لصعوبة الانفكاك التى هى من الكيفيات الاستعدادية

(قوله أظهر)فيما هو المقصود

مثله فى التأليف لبديهة قيام الجوار بكل من المجاورين وذلك ظاهر

(قوله لان التأليف لا يعقل فى أمر واحد) ولانه يلزم الترجح بلا مرجح

لا بمجموعها من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذي ألصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (وأما الثاني) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة أجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذى بين الثلاثة) أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرنه ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء

(قوله والا كان المحل واحداً] والواحد من حيث انه واحد لا يتصور التأليف فيه

(قوله التأليف الواحد)أي بالشخص لان الكلام فيه

[قوله بثلاثة أجزاء] أي بكل واحد منها

(قوله لانعدم المحل الخ) كما اذا قام بجوهرين فان عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ماقيل ان ذلك فيما اذا لم يكن للحال محل سواه وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث

(قوله لان صعوبة الانفكاك الخ] وبقاء الاثر يستلزم بقاء المؤثر

[قوله غير التأليف الخ] أي تأليف آخر مغاير بالشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلاثة سواء قلنا ان التأليف القائم بهما كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة أو قلنا انه حدث بعد زواله والزائل بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلاثة دون ما قام باثنين منها

[قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك الخ] وقد يجاب أيضاً بان التأليف قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه

(قوله وجوابه ان التأليف الذى بين الجزئين الخ) ظاهر تقرير الشارح يوهم انخلاصة الجواب ان فى صورة اجتماع ثلثة أجزاء تأليفين أحدهما قائم بالثلثة والآخر بالاثنين فبانعدام أحد الثلثة انعدم التأليف الاول وبقى الثانى ولك ان تحمله على ان فى تلك الصورة تأليفاً واحداً قائماً بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف آخر قائم باثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلام أبي هاشم على ان التأليف القائم باثنين لايقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دافعاً له بل الجواب حينئذ ان يقال انعدام واحد من الثلاثة انما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له محل آخر وههنا محلان آخران مستقلان فى المحلية على زعمه وأنت خبير بان المفهوم من كلام أبى هاشم ان التأليف مطلقاً لا يقوم بأكثر من اثنين فتأمل

فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ماثله) في الحقيقة النوعية (والمنفي) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثانى) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنين فلايلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتى وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذى ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم فى التأليف ان حمل على القسم الاول فلامنازعة معه الا فى انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة

المرصد الثاني فى الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف فان أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام واعتذار لصرف قوله ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن الظاهر بانه لرعاية ماهو المشهور من مذهبه

(قوله يعم المقارنات الخ) أى جميعاً ولذا أورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فان أنواعه الثلاثة أعنى الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكميات لاتوجد فى المجردات بلا واسطة والكيفيات النفسانية لاتوجد فى البسائط العنصرية والجماد لكونها مختصة بذوات الانفس كاسيجيء وانما قلنا بلاواسطة لوجود الكيفيات المختصة بالكميات في المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية وماقيل

(قوله فان أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والمجردات) وأما الكيف فلا تعرض للمجودات أولا بالذات لان علومها حضورية لا حصولية والا لم يثبت الوجود الذهنى كما أشار اليه المصنف في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا أولا وبالذات لئلا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل أعنى العدد وقد يقال فى توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لا يقارنها كيفية ويقارنها عددفان رد عليه بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية ويقارنها كيفية مختصة بالكميات أجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا فى حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذى هو أيضاً كيفية فما معني قولهم الكيفية لا يقارنها كيفية وأيضاً السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذى هوكم آخر فلا معنى للقول بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية

والمجردات وأصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة ﴿الاول﴾ لكم له خواص ثلاث) يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الاولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهي فرض شئ غير شئ) وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهى الفصل والفك) سواء كان بالقطع أو بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض) يعنى باقيها (بواسطة اقتران الكمية بها) فانك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثانى لا يقبله الكم) المتصل الذى هو المقدار (فان القابل يبقى مع المقبول) والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم

ان الكيفيات النفسانية لا توجد فى المجردات لان علومها حضورية فمع عدم مساعدة الدليل الذى أقاموا على أثبات العلم لها مخالف لما يجيء فى كلام الشارح قدس سره حيث فسر الكيفيات النفسانية بالكيفيات المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية ثم قال ومعنى الاختصاص لها أن تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النباتات والجماد فعلى هذا لا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والقدرة والعلم والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى

(قوله وأصح وجودا) أي أثبت وجودا فى موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يدل عليه البيان فلا يرد ماقيل أنه لا نزاع في وجود الاين والمتكلمون ينكرون الكم مطلقاً فما معنى أصحية وجوده بالنسبة الي الاين

(قوله يتوصل الخ) أي يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه ماؤان الاجناس لا يمكن معرفتها الا باللوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته

(قوله شامل الخ) فان وجود الاقسام لا ينافي الفرض بل هو أعون عليه

(قوله بواسطة اقتران الخ) يعنى أنها واسطة في العروض

(قوله حقيقة) أشار الى انه قد يطلق القابل على مالا يجتمع مع المقبول مجازا

(قوله وأصح وجودا الخ) فيه تأمل اذ لا نزاع فى وجود الاين على أن المتكلمين ينكرون الكم مطلقاً فما معنى أصحية وجوده بالنسبة الى الاين

(قوله سواء كان بالقطع أو بالكسر) لعل حصر سبب الفك فى القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلامهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا جزء خيط من طرفيه فانفك بعض أجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الي آلة نفاذة كما صرح به فى موقف الجوهر

(لا يبقي الكم) أي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حد ذاته لا منفصل فيه أصلا (بل يزول ويحصل) هناك (كان) أي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (ثم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل

(قوله في حد ذاته) لاباعتبار الالتئام والتركيب

[قوله والا كان الخ] أى وان لايكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكونان موجودين فيه بالفعل مع بقاء المقدار الاول بعينه فيكون قابلا للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم مما ذكر أن يكون فى المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات الفكية المتناهية لا متصلات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية

(قوله الحال فى المادة الجسمية] سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله فى الصورة الجسمية أو ابتداء وتكون الصورة واسطة فى الثبوت وانما قدر هذه الصفة الاشارة الى علة كونه معدا للمادة

[قوله والمعد لايجب الخ] اكتفاء بما هو المقصود والا فالمعد يمتنع اجتماعه لان الاستعداد ينافى الوجود

[قوله ثم نقول الخ) بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المنفصل

[قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة) فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتمال على مقادير غير متناهية بالفعل

[قوله كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه] أى فى السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج لا انه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة

(قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر) لا خلاف فى ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الأثر وفي القريب خلاف كما أشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكأن قوله لا يجب اشارة الى ذلك

(قوله اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقى) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع أو بالكسر اذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر فى الانفصال الذاتى الذى هو عارض للوحدات بالذات

أيضاً لان معروض الوحدات من حيث أنه معروض لما لا يكون متصلا واحداً فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات فى أنفسها واذا أريد بها عدم الاتصال مطلقا أعنى الانفصال الذاتى فهى عارضة للوحدات بالذات فانها فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما فى العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها أيضاً (واما بالتوهم كما فى المقدار) فان كل مقدار خطا كان أو سطحا أو جسما يمكن أن يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الاشل) وهو حبل طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعني أنك العد اذا أسقطت منه أمثاله) أى من المعدود أمثال العاد (فنى) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول

(قوله لان معروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها

[قوله مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الخ] يعنى ان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد فانه مركب من الوحدات والوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان فلا معنى للتطبيق فيها وما قيل ان التطبيق جعل العاد مطابقاً للمعدود والمطابقة هى الاتحاد فى الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يخفى ضعفه

(قوله لان معروض الوحدات الخ) هذا بيان ان الكم المنفصل لا تعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمة الفكية هنا

[قوله منفصلة بعضها عن بعض] لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه أو بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات

(قوله الثانية وجود عاد الخ) اعترض عليه العلامة الشيرازى بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد لانه مفسر بما لا عاد له وأجاب عنه الشارح فى حواشى حكمة العين بان الاصم قابل للتنصيف قطعاً ولنصفه يعده مرتين جزما ولا ينافى ذلك كونه أصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد فى العدد وعدم عده له لا يستلزم ان لا يعده مقدار أصلا

(قوله اذا أسقطت منه أمثاله) مرات متناهية أو غير متناهية فلا تنتقض بالعدد الغير المتناهى

(قوله لكنه مخصوص بالمقادير) لان التطبيق ههنا بمعنى جعل العاد مطابقاً للمعدود والمطابقة هى

العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير أو الاعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان واذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية (وهو) أى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض أجزاء) فى كم (فاما أن يوجد بازاء كل جزء) مفروض فى ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (أو أكثر أو أقل) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة

(قوله الثالثة المساواة] قيل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسميه والجواب ما سبق من انه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة

[قوله وأعراضها الذاتية] أى اللاحقة لذاتها فلا ينافى كون الثالثة فرع الاولى أو العكس لانها واسطة في الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية

[قوله اذا فرض أجزاء فى كم] أى يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما في العدد أو لا كما فى المقدار فهذه الاجزاء لا تكون متفاوتة فى المقدار فان كان بازاء كل جزء مفروض في كم جزء فى كم آخر كانا متساويين وان لا يوجد كان أحدهما زائدا والآخر ناقصاً فاندفع ما قيل لا نسلم انه اذا وجد فى المقدار بازاء كل جزء مفروض فى أحدهما جزء في الآخر يكونان متساويين لجواز أن تكون مقادير الاجزاء متفاوتة

الاتحاد فى الاطراف كما سبق فى المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصور فى الوحدات بل فى المقادير

(قوله الثالثة المساواة) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسميه ومن أدرجها فى العدد يلزمه ان لا يجعل العدد مطلقاً مندرجا تحت الكم

(قوله وهو فرع الخاصة الاولى] يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التأويل الذى ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة فى الثبوت لا العروض فلا ينافى كونها عرضاً ذاتياً على أن الواسطة في العروض انما ينافي أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً الذى هو المدعي ههنا لجواز ان يكون عرض أولي واسطة في عروض عرض ذاتي

(قوله لانه اذا فرض أجزاء فى كم الخ] فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها ننقل الكلام الى ذلك التساوى وهلم جرا فالظاهر ان هذا لا يجري في المقادير بل في الاعداد وان أوهم لفظ الفرض بكونه فى المقادير بناء على أن الاجزاء بالفعل متحققة في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع يجامع للفعل

مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه مايساويه وهو شئ ويبقى الفضل وهو شئ آخر فقبول القسمة بمعني فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية فى القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذى يفرضه العقل أولا شيئاً اذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية فى قبول القسمة الوهمية والظاهر ان مافى الكتاب انما هو فى المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازى لايمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة) لاتعرف الا بانها (اتحاد في الكم فيلزم الدور) وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن أن يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفرداً بل انما يناله مع المتكم تناولا واحداً ثم ان العقل يجتهد فى تميز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان أخذه في تعريفه لايقتضى توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف الكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل

[قوله والظاهر] والاظهر أن كل واحد من الخواص عارضة للكم لذاته وان كانت متلازمة فانا لعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لما هو أصغر منه وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا لعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة

[قوله انما هو فى المساواة الخ] وأما المساواة واللامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء

[قوله أحد المفهومين] أى الكم والمتكم

[قوله يمكن تعريف ذلك المعقول] أى الكم منفردا عن معروضه بهذا المحسوس أى بالكم المعلوم بالمشاهدة مع المتكم فالمعرف الكم المعقول والمأخوذ في تعريفه الكم المعلوم بالحس مع المتكم لان معرفته كاف فى معرفة المساواة والمفاوتة

[قوله واللا مساواة مما يدرك بالحس] المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس

[قوله بل انما يناله مع المتكم تناولا واحدا] بخلاف المساواة مثلا فانها وان أحس بها مع المحل

وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشير اليه في الملخص وعرفت أيضاً ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه مما فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشيء اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريراً واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد) فانه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة ﴿ المقصد الثاني ﴾ في أقسامه فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (فان أي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما يبتدأ منه فرضاً) وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل

[قوله بالقيد الذي زيد الخ] وهو لا يزال كذلك أبدا

[قوله لانه الموافق لكلام الامام] كما نقلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق

[قوله فاستبصر الخ] قد عرفت ما عندي في توجيه كلام الامام فاختر ما شئت

[قوله تتلاقى على حد واحد الخ] كان الظاهر أن يقول فالذي يمكن أن يفرض فيه جزآن متلاقيان على حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل الا انه اعتبر الاجزاء اشارة الى أن جميع الاجزاء المفروضة كذلك وليس المراد بتلاقي الاجزاء انها بطريق الاجتماع تتلاقي على حد واحد فانه محال بل على سبيل

لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجيء تحقيقه في أول بحث المبصرات

[قوله فان أي جزء) أي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحد المفروض على الجزء الاخير من الخط مثلا

[قوله أجزاء تتلاقي] انما قال أجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله يمكن ان يفرض فيه

والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فى النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى أحد القسمين لم يزدد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح

التوزيع بان يتلاقى اثنان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقرينة قوله بين جزئين منها

(قوله ذو وضع) أي قابل للاشارة الحسية اما بنفسه أو باعتبار محله فلا يرد ان النقطة ليست موجودة في الخط فكيف تكون قابلة للاشارة الحسية كذا قالوا وعندى ان قبول الاشارة الحسية يقتضى وجودها حين الاشارة لا قبلها وهي موجودة فى الخط وقتها

(قوله لم يزد به أصلا] لانه لو زاد به كان له مقدار فى نفسه فكان حاجزا لملاقاة الجزئين لانها تستلزم تداخل ماله مقدار فيماله مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محال بديهة

(قوله لم ينتقص شيئا) أى لم ينتقص أحد القسمين شيئا من الانتقاص فهو بمعنى أصلا

(قوله ولولا ذلك الخ) هذا بيان انى وما ذكرته بيان لمى كما لا يخفى

شئ غير شئ بناء على أن كل مقدار يمكن ان يفرض فيه أجزاء كما أشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك أبدا ثم تلاقى الاجزاء ليس باعتبار أن كلا من الاجزاء الثلاثة تلاقى الاخيرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء يلاقى ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد أيضا

[قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ] قيل عليه كون الشئ ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك أمر فرضي لا وجود له فى الخارج فكيف يكون ذا وضع وأجيب بان المعنى ذو وضع مفروض والحق فى الجواب ما ذكره الشارح فى حواشي التجريد من ان كون ذا وضع لا يقتضى وجوده بل وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه

(قوله لم ينتقص شيئا) التنوين في شيئا للتقليل وشيئا اما تمييز أو مفعول مطلق أى انتقاصا شيئا

(قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة) وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى أقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة فى البعض وداخلة فى البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتأمل

والسطح بالقياس الى الجسم فى قوله فان أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حداً مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز فى العبارة (والا) أى وان لم يكن بين أجزائه حد مشترك (فالمنفصل كالعدد فانك ان أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهي اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه) أى من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما) يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضى والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة فى الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث فجسم) تعليمى وهو اتم المقادير (أو فى جهتين)

(قوله ففي قوله فان أي جزء الخ) أى اذا علمت ان الحد المشترك مخالف بالنوع للاقسام ففى قوله فان أى جزء الخ

(قوله تجوز فى العبارة]حيث أطلق الجزء وأراد النقطة الحالة في الخط بجامع ان كلا منهما مفروض فى الخط مثلا و.. قيل فى توجيه بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأى جزء ظرف والضمير فى فرض للحد . والمعنى فان الشأن ان الحد فى أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة ففى غاية السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشأن منصوبا وتقدير كائنة في في ظرف المكان الغير المبهم وارجاع ضمير فرض الى ماهو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كاقدره ليتم المعنى

(قوله كالعدد) أورد الكاف لان انحصاره فى العدد محتاج الى دليل كما سيجيء ففى بادئ الرأي يحتمل غيره

(قوله فانك ان أشرت الخ) الظاهر أن يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء العدد ليس لها حدود فضلا عن اشتراكها ولعله راعي في ذلك البيان بتركب كل مرتبة منه مما تحته كما هو السابق الى الوهم

[قوله ففى قوله فان أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة) قد يوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأى جزء ظرف والضمير فى فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشأن ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة

(قوله فالمنفصل كالعدد) الكاف مقحمة كما فى قولهم الخفيف المطلق كالنار على ما أشار اليه الشارح فى حواشي بيان المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهنية

فقط (فسطح أو فى جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه) الاربعة أقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هى المفردات وللمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتى فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات فهى كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثانى امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهى كم بالعرض والى هذا المعنى أشار بقوله (لانه) أي الكم المنفصل (لا بد ان ينتهى الى وحدات) أي الى آحاد كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو) اي المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التى هى العدد (وان كانت الوحدة (عارضة لها) اى لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها أشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام فى الكم بالذات) لانه الذى عد مقولة من المقولات ﴿المقصد الثالث﴾ الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول) وهو الامتداد المفروض أولا (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانيا القاطع للاول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثا القاطع للاولين كذلك (وأنها) أى الطول والعرض والعمق (تطلق علي معان أخر) سوى المعانى التى هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد

(قوله أي الى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح الترديد المذكور بقوله ان كانت الخ

(قوله وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة ههنا بيان انها تطلق على الابعاد الثلاثة بهذه المعانى والمقصود مما سيجيء فى المتن أن هذه الالفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرار

(قوله فانه الخ) تعليل لتعميم المرجع وحمله على خلاف الظاهر

(قوله وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات) هذا المنفصل أعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذى ذكره فليتأمل

(قوله فالآحاد المذكورة على الوجه الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات آحاد ووحدات

من الاشارة اليها) أى الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) أي حقائق معانى هذه الالفاظ الثلاثة التي هى الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعني قيل ان كل خط فهو فى نفسه طويل أى هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولا) وهو أحد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانيا) المقاطع للمفروض أولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثانى الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصر. وأما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية

(قوله أى حقائق معانى الخ) يعني أن الكلام على حذف المضاف أو التجوز باقامة الدال مقام المدلول أو الاستخدام

(قوله للامتداد الواحد) أى الذاهب في جهة واحدة

(قوله وبهذا المعني قيل ان كل خط الخ) ماذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح فى نفسه اذ المناسب لهذه المعانى الثلاثة أن يقال كل خط في نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق مخالف لما في الشفاء حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذى بالقياس مثل مايقال ان هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا فى نفسه بمعنى آخر أى من حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضاً فى نفسه بمعنى آخر أي من حيث له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضاً ويقال هذا الجسم ثخين والآخر رقيق وليس بثخين وان كان كل جسم له ثخن بمعنى آخر أى من حيث له عمق أى من حيث له ثلاثة ابعاد انتهى فانه صرح فى أن اطلاق الطويل على الخط من حيث انه ذو امتداد لامن حيث انه بعد والعريض على السطح باعتبار ان له بعداً مفروضاً ثانياً والعميق باعتبار ان له بعداً ثالثاً بل ابعادا ثلاثة

(قوله لاطول الامتدادين) فى الشفاء من غير أن يعتبر تقدم وتأخر

(قوله الامتداد المفروض أولا) وان كان قصيرا كطول البرج

(قوله وهو أحد الابعاد الخ) تذكير لما علم سابقاً

[قوله وهو ماله امتدادان] فى الشفاء العرض يقال للذى فيه بعد ان

(قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو في نفسه طويل) الامتداد الذي أطلق عليه الطول ان حمل على المعنى المصدري فوجه اطلاق الطويل على الخطوط ظاهر ويكون معنى كلام الشارح أى هو فى نفسه بعد

كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطحان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كان جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) أي للثخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمي حينئذ الثخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة و) يقال الطول والعرض وللعمق (لمعان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الي محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول أيضاً للامتداد الاخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي

(قوله وهو حشو ما بين السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر ويقال عمق للثخن الذي يحصره السطوح فالمراد بالحشو مايحشي به واضافة الحشو الي ما لامية كما هو الظاهر أي حشو خلاء متوهم بين السطوح وما قيل أن كلمة ما ابهامية أو موصولة واضافة الحشو اليه بيانية فتوجيه حشو

[قوله الذي يحصره سطح واحد) كالكرة المصمتة أشار به الى أن ذكر السطح بطريق التمثيل اذ ليس المقصود بيان حد جامع مانع بل مجرد الاطلاق على المعاني

[قوله ويقال الطول الخ) لم يجمعها مع المعاني السابقة اشارة الى كثرة الاطلاقات الاول

[قوله من مركز العالم] الي محيطه كطول الانسان وهو البعد الذي فيه أول حركة النشو كذا في الشفاء

(قوله الي الارض) أي الى أسفله الذي في جانب الارض

واحد وامتداد واحد انه ذو امتداد واحد وان حمل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضيء

(قوله حشو مابين السطوح أعني الجسم التعليمي الخ) عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فان لها سطحا واحدا لا سطوحا ومتناولا للجسم الطبيعي فسرها الشارح تصريحاً بالمقصود وان كان أخذه من عبارة المصنف تعسفا ولو بدل أعني بيعني لكان أظهر ثم ان ما في قوله حشو ما بين السطوح اما مشددة ابهامية أو موصولة واضافة الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشو به إما اصطلاحا أو المجاز اللغوي

كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذى هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى (ومنها ما هى كميات) مأخوذة (مع اضافة الى أمر آخر (كالمفروض ثانيا) أو أولا أو ثالثا فان كون الامتدادا مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض أولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما أيضاً اضافة اليه (وقد يعتبر معه) أى مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصير فهنا اضافتان الاطولية والطول المضايف لقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة الأمر ثالث بعد أمرين تحقق بينهما الطول أو لانه نظر الى أن القصر أيضاً اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (أو) اضافة (رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات أطوليتان وطول اضافى والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس مامر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا أخذت مضافة الى

(قوله الامتداد الواحد الذى هو الخط) صرح ههنا بأن المعنى الاول هو نفس الخط ويدل عليه قوله أى فى نفسه بعد وامتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط فى نفسه طول كما وقع في التجريد الخط طول بلا عرض ولعله أراد بالطويل الطول لانه متصف بالطول بمعنى دارزشدن وان كان عينه بمعنى درازى وهذا التمحل وان صحح اطلاق الطويل عليه لكن لا يصحح قوله وبهذا المعنى الخ لانه بهذا المعنى قيل كل خط طول ولا يجرى فى قوله كل سطح عريض وكل جسم عميق

(قوله وفى المباحث المشرقية الخ) تأييد لما ذكره سابقاً من ان فى الاطول بالقياس الى الطويل اضافتين وبالقياس الى غير الاطول ثلث اضافات

(قوله كما ان لمجموعهما أيضاً اضافة اليه) تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تعقله الا أن الكلام فى الابعاد الجسمية فلذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطويل والعرض باعتبار العمق

(قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر) فان قلت الاطول الذى ذكره المصنف من الطول بمعنى أطول الامتدادين ففيه زيادتان وطول هو اضافة أيضاً فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعني الامتداد مطلقاً وليس اضافة والاقرب فى توجيه كلام المصنف ان يقال الاطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا غبار فى الكلام

شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل أو يقال هذا السطح عريض عند مايقال لسطح آخر انه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير ثخين عند مايقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيساً اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول أطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام ﴿ المقصد الرابع ﴾ الكم اما بالذات وهو ماذكرناه) وبينا خواصه وأقسامه (واما بالعرض وهو أقسام) أربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم) المتصل الذي هو المقدار (محلهما الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار آثرها) اما في الشدة أو المدة أو العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (انا وصفنا بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلأخذ هذه الوجوه) الاربعة (واعلم أنه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات أو بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة (ومنطبقة على الزمان) أيضاً فكأنها محل له أو بالعكس

(قوله كالسواد) النافذ في الجسم

(قوله فلا حد هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق

(قوله والانطباق يجرى مجرى الحلول) أي السرياني في اشتراكهما في استلزام الانقسام من الجانبين

(قوله فان مع الكم محلهما) المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل نافذ فيه وهذا الكلام مبني عليه

(قوله كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فان القوة تتعلق بالحركات التي تكون محلا للكم متصلا أو منفصلا فتتعلق بالكم في الجملة

(فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة الزمان كثرته ويعرض لها أيضاً المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة (وتوهم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذى هو محل المقدار (فتتجزي بتجزيه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كم بالعرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه والثانى حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المنفصل قد يعرض للمتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الازمان بالساعات أو الاشك بالاذرع) فيتعدد أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات (وقد يكون الشئ كما) متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات) لما مر من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التى هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض ﴿ المقصد الخامس) ان المتكلمين أنكروا العدد) الذى هو الكم المنفصل (خلافا للحكماء لمسلكين أحدهما أنه) أى العدد الذى هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا (بيان أن الوحدة لا توجد) في الخارج (أمران الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل

(قوله فهذا وجه الخ) هذا اذا اعتبر بالنسبة الى الزمان والمسافة كليهما كونه محلا وكونه حالا وأما اذا اعتبر بالنسبة الى أحدهما كونه محلا وبالنسبة الى الآخر كونه حالا يكون وجهان ولم يذكره المصنف اذ لا وجه للتخصيص

(قوله ولا بأس الخ) انما البأس في الدخول لتباين المقولات

[قوله لو وجدت] أي في الخارج لان الكلام فيه

[قوله فلها وحدة موجودة] لان مامن شأنه الوجود في الخارج يكون الاتصاف به فرع وجوده انما قيدنا بذلك القيد ليترتب قوله ولزم التسلسل الخ

(قوله ويعرض لها أيضاً المساواة) مبنية على الاستعمال الاصلى وهو تعدية العروض باللام وان قول المصنف فيعرضها ليس على ذلك

[قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة] وأما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتبارى النفس الامرى قد سبق الكلام فيه فلا نعيده

موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) أي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قيل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان) الحال الذي هو الوحدة مثلا (في جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد) لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والتقدير خلافه (وان لم يكن) الحال (في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له) أي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا أيضاً باطل (وان كان) الحال (في كل جزء) من المحل (فاما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) وقد عرفت بطلانه بديهة (أولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام) يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض علي هذا الاستدلال بانه يجوز أن يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فأشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذي ذكرتموه (انما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله (ولا طائل له) أي لا فائدة فيه (لانا برهنا على أن كل جزء من المحل) المنقسم الذي حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معني للسريان الا ذلك) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم أنه اذا لم يكن الحال ولا شيء منه

(قوله وحدة الوحدة الخ) أي كل ماسوي الوحدة انما يصير واحدا بقيام الوحدة به في الخارج وأما الوحدة فحقيقتها وذاتها واحدة فلا تحتاج الى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التي هي صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة

(قوله كان هو الواحد) دون الكل هذا مبني على أن القيام بجزء من المحل ليس موجباً لاتصاف المحل به خلافا للمعتزلة على مامر

(قوله وفيه بحث الخ) يعني أن الجواب المذكور انما يتم لو حمل الاعتراض على ظاهره من أن الحلول سرياني وغير سرياني وانقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال في الاول دون الثاني أما لو حمل على أن مقصوده

(قوله الثاني ان الواحد الخ) فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي لا على السلب الكلي الذي هو المدعي اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع

في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له وندعي الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها هذا واذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسما بحسبه (فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي حلت فيه (وانه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب أن تكون الوحدة أمرا اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لا مدخل فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في

منع الملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن الحال فى شيء من أجزائه لم يكن صفة له مستندا بجواز أن يكون حالا فى المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور

(قوله فوجب أن تكون الوحدة) أى المطلقة أمرا اعتباريا لان ما من شأنه الوجود يكون الاتصاف بها فرع وجوده فلا يكون المنقسم متصفا بها الا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقاً فلا يرد أن الدليل انما يدل على امتناع وجود الوحدة التى هي فى المحل المنقسم والمدعى امتناع وجودها مطلقاً

(قوله فان قلت الخ) يعنى أن دليلكم لو صح لامتنع اتصاف شيء بالوحدة فى النفس والتالى باطل فكذا المقدم

(قوله قلت ان العقل الخ) جواب باختيار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها انما يلزم ذلك لو اعتبر عروضها له من حيث ذاته وأما اذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا

(قوله ولا يمكن اعتبار الخ) دفع لتوهم أن يعتبر عروضها له فى الخارج أيضاً من حيث هو مجموع بان اعتبار الحيثيات انما يؤثر فى الاتصاف بالامور الاعتبارية اذ يجوز أن يعتبر العقل اتصاف شيء بامر

(قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ) هذا اختيار للشق الثاني فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل فى ذلك فتوسيط اعتبار العقل وملاحظته لغو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئاً قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم الا الانقسام فى العقل لكن هذا أيضاً غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرره فتأمل

(قوله ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية) أى لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة في الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال

الامور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (ان يدل ابتداء) أي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر أن يقال والاقامت أي الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصي (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما أدعيتموه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام اليه) أي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا

اعتباري بحيثية دون أخرى بخلاف الامور الخارجية فان الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره

(قوله والاظهر الخ) لئلا يحتاج الى تقدير الجزاء أي والا قامت بالكثير فان قامت الخ أو الى تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان أقامت الخ وان لم يقم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها أو قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره اذ لا يتصور الخ

(قوله من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لا من حيث عروض أمر صار به واحدا وليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة لشيء من حيث انه متصف بالكثرة

(قوله من حيث عرض له الخ) أشار بقيد العروض الى أن ذلك الامر لا يجوز أن يكون أمرا اعتباريا لان معروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور

(قوله وليه بحث لانه مبني الخ) وانما جعل المبنى منحصرا في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان تكون هي أمرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي

(قوله لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافي الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون أحدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلا فادعاء أن العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت اليه فتأمل

(قوله فننقل الكلام اليه أي الى ذلك الامر) قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان

لان يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل أو من حيث عرض له ما به صار واحداً (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمراً اعتباريا وهو المطلوب (واعلم أن الواحد كالعدد يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر وجودي بالضرورة) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لاتدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا أن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به في قوله (وككونه لاينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شئ غير شئ وأنه اعتباري) لان العدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات أمورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً وحينئذ لا يصح أن يقال ان كل عدد موجود ولا أنه لاشئ من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب.

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام ومحاكمة من غير تراضي الخصمين

(قوله اذ ليس له كم) متعلق بلا ينقسم

[قوله اذ ليس لها جزء الخ] حتى يمكن أن يكون عدمها بعدم ذلك الجزء

[قوله وحينئذ] أي اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والعدمية

فان قلت الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت أولا منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانياً ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفي عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تأمل

(قوله هذا ان جعل الوحدة الخ) أي كون الوحدة أمرا وجوديا كما قال المصنف وان لم يتم

(قوله وككونه) في عطفه على كالواحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى الكائن يأباه اضافته الى الضمير

انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهى أن يقال ان العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا فى النفس نعم لو قال لا وجود له مجرداً عن المعدودات التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان فى الموجودات اعداداً فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) أمراً (واحدا يقوم بالمجموع) الذى هو المعدودات (فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحداً موجوداً بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما أمر) موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بموجود فى الخارج ومعدوم فيه) فانهما اثنان أي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية (أو) استبصر (بشخص) موجود (فى الشرق و) بشخص (آخر) موجود (فى المغرب فانهما) أيضاً (اثنان) أى معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة أنه لم

(عبد الحكيم)

[قوله وجود فى الاشياء] أى وجود خارجي بقرينة المقابلة

[قوله فانه لايجرد الخ] اذ الوحدة لا تجرد قائمة بنفسها

[قوله واما أن أمرا واحدا الخ] ماذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمعدود قياما عينياً تحقيقياً كقيام السواد لاقياما انتزاعياً كقيام العمى يزيد على مافى الشفاء حيث وقع فيه وأما ان فى الوجود أعدادا فذلك أمر لاشك فيه اذا كان فى الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذى لاحقيقة له محال أن يكون له خاصية الاولية أو التركيب أو التامية أو الزائدية أو الناقصية أو المربعية أو المكعبية أو الصمم وسائر الاشكال التى لها وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو انتهى فقوله وتلك الحقيقة وحدته التى هو بها هو صريح فى أن وحدته النوعية هى بلوغه تلك المرتبة وحينئذ لااستحالة فى قيام العدد بالمجموع فقوله ضرورة أن الاثنين لايقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية ممنوع انما ذلك فى الواحد بالهوية الذى لايكون فيه تركب

[قوله فاستبصر بموجود الخ] هذا الاستبصار انما يدل على أن العدد القائم بمثل هذا المعدود لايكون أمرا موجودا فى الخارج وذلك لايستلزم أن لايكون العدد القائم بالموجودات أمرا موجودا وأما المثال الثانى فلا نسلم عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد

يتم بهما معنى واحد) بالهوية وان أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (بمجرد فرض واعتبار) أي أمر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائزة وبهذا تحل الشبهة وتحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني ﴿المقصد السادس انهم﴾ أي المتكلمين (أنكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزى) كما سيأتي (فانه لا اتصال بين الاجزاء) التي تركب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة الا أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) أي في الجسم (اتصالا) أي أمراً متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزي لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمي جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح

[قوله بمجرد فرض واعتبار] يخدشه ما ذكره الشيخ من انه كيف يكون لما لا حقيقة له خواص تترتب عليه الاحكام

[قوله وان الاجزاء التي تفرض الخ] لا يخفى عليك أن معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا للكم المتصل لا ان يوجد بين أجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء وما في حكمه فالصواب أن يقال وان الاجزاء التي تفرض في المقدار بينها حد مشترك وان يترك قوله كما في المقادير ومحالها

[قوله يسميه بعضهم]أي المتكلمين وهم المعتزلة فانهم شرطوا في الجسم الابعاد الثلاثة وأما الاشاعرة فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم

(قوله أي أمر فرضي واعتباري) أراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقيا

(قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا) وبعضهم يسمي المركب من جزئين فصاعدا جسما

والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ٭ ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها (فما هو أقل اجزاء يكون أصغر حجما وأنقص ولم يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللا مساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عاد له غير الاجزاء) أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به أصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هناك مقداراً هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء في اثباته بوجهين ٭ الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبراً وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدوراً وتارة مكعبا) وهو

[قوله ثم انه شرع الخ] الظاهر أن يقال انه بيان لسبب التفاوت في الصغير والكبير وقبول القسمه ووجود العاد عند أصحاب الجزء رداً لما قاله الفلاسفة من أن الامور الثلاثة خواص الكم

[قوله مقادير] بالمعنى اللغوي أعني المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة

(قوله فرض جوهر دون جوهر) دون في موضع الحال أي متجاوزا جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضاً مطابقاً للواقع

(قوله تتوارد عليه مقادير مختلفة) المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التي لا ينكرها أحد وكذا المراد بالسطح فيما سيأتي فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذ المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدها كمضروب الآخر وأما بالفعل فالاختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخري ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وأيضاً فالماآن اذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشئ) الواحد كالماء في كوز (اذا قطع) بأن صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين

[قوله مع بقاء جسميته المخصوصة) هذا انما يتم لو لم تكن المقدار من مخصصات الجسمية وهو ممنوع الي ان يقوم الدليل عليه

(قوله وهذا الاتحاد الخ)لان مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل

[قوله ذلك الذي ذكرناه)جعل المشار اليه الامرين بتأويل المذكور اشارة الي ان قوله وكل ذلك الخ مقدمة ثانية للاستدلال بالوجهين السابقين

(قوله بل يختلف الاشكال) قد يقال التبدل ليس متعلقاً بظواهر الشمعة فقط بل متعلقاً باعماقها وأيضاً فالتبدل ليس مقتصرا على الاشكال لكن انفكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل

(قوله أى مضروب أحدهما كمضروب الآخر) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة أذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة أذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا في الصورتين

(قوله وأيضاً فالماآن الخ) فان قلت التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيها ممنوع

(يعطى الوجود) أي وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمى والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطى (التبدل) أى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل (وبه) أي بهذا التبدل (تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل أمراً زائداً لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمى والسطح وثنا ثبت السطح مع كونه متناهيا فى الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً (والجواب) عما ذكر فى اثبات المقدار الجسمى والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذى لايتجزي واما من قال به) وبتركب الجسم منه (فانه لايسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء فى الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل أوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم باجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها

(قوله أى توارد المقادير الخ) فسر التبدل بتوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطاي أعنى زوال مقدار جسمى وحدوث آخر مع المعطى أعنى التبدل

(قوله مع كونه متناهيا في الوضع) أي في الاشارة الحسية اشارة الي انه لو لم يكن متناهيا فى الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط

(قوله تناهي الجسم) اي فى الوضع والمقدار بناء على أن تناهيه في المقدار الثابت تناهى الابعاد يستلزم تناهيه فى الوضع

(قوله ويعطي التبدل) لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر عين التبدل فيتحد المعطي والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفى فى الصحة التغاير في العنوان والاعتبار

[قوله مع كونه متناهياً في الوضع] التناهي على قسمين تناه فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بقدره ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تناهي فى الوضع وأما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغيرالمتناهى فيه وان وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال على تناهي ابعاد الجسم مطلقاً فلا ولهذا قال مع كونه متناهياً في الوضع وكذا الكلام فى استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة فى محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة وأما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه فى المقدار المستلزم لتناهيه فى الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح ولذا أطلق استلزام تناهى الجسم للسطح

عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا «الوجه (الثاني الجسم يتخلخل) تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين أجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا (و يتكاثف) تكاثفا حقيقيا وهو أن ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه أو يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) أي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة في الحالين (كما سيأتي والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها أو جزءا لها لتغيرت بتغيره (ووجودي ضرورة) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منعه) أي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى) كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى

﴿المقصد السابع انهم﴾ أعني المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار (أنكروا) أيضا (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين «الاول ان الزمان) على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والا لكان

[قوله تخلخلا حقيقيا) احتراز عن انتفاش الاجزاء واندماجها فانه يسمى تخلخلا وتكاثفا مجازيا فانه ليس الا دخولا أجزاء خارجية عن الجسم وخروجها

(قوله أنكروا) أي نفوا وجوده فلا يرد أن الدليلين الزاميان فكيف يصير ان ملشأ للانكار بمعنى الاعتقاد بعدمه على أن الدليل الثاني يفيد الانكار أيضا كما ستطلع عليه

(قوله أمسه مقدم على يومه) يعني أن كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار أمر معه

(قوله والا لكان الخ) لانه على تقدير كونه قار الذات تكون أجزاؤه مجتمعة مقارنا بعضها مع بعض

(قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا) أما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر صريحا وأما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذى ذكر فيها

[قوله والجواب منعه] وأيضا الاعدام والاعتبارات تتجدد بلا مرية فلا يدل على الوجود

[قوله أنكروا الزمان لوجهين] فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما سيتضح من تقريرهما فليسا منشأ الانكار فالاولى ان يذكر وجها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود

[قوله والا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم] الحكم المذكور ضروري كما سيشير اليه في الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا

الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدما بالعلية والذات) أى الطبع (والشرف والرتبة) لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها

فيكون حادث جزء مقارنا لجزء آخر فيكون حادثا فيه اذ لامعني لظرفيـة الزمان لشئ الا مقارنته له في الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التى أوردت ههنا كما لايخفى على المتتبع

(قوله يجامع المتأخر) أى يمكن أن يجامع المتأخر نظراً الى ذاتيهما وان امتنع بعارض فلا يرد المعد لانه من حيث ذاته يمكن اجتماعه انما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزمانى له بناء على كونه موقوفا عليه من حيث العدم بعد الوجود

(قوله وليس الامس الخ) فان أجزاء الزمان فى أنفسها يمتنع اجتماعها

(قوله متساوية في الحقيقة) لان أجزاء الزمان زمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون احتياج بعضها الى بعض بحسب التشخص أيضاً وما قيل ان التشخص الوهمى تتصف به الاجزاء بعد فرض القسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها الى بعض فلا يخلو عن مكابرة لان التشخص الوهمي لايمكن أن يصير مرجحاً للاحتياج والعلية فى الخارج

يجامعاً لليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارنا له يكون مقارنا لليوم أيضاً وبالجملة الملازمة بين الشئ وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيجئ فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة المنع المذكور انما نشأ من عدم تخيل معني الاجتماع المنافي لتقدم الامس على اليوم

[قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر] أي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز أيضاً في كل تقدم بالطبع لان المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جهتى التقدم فى المعد والفرق بالحيثية ولو اعتبر فى أحد التقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعها فى الصدق فليس بضار في التحقيق لان مجرد عدم جواز اجتماع المتقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من اطلاقاتهم سواء سمي تقدما زمانيا أو طبيعياً فيتم المطلوب فتأمل

[قوله وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة] يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي فى الحقيقة ان

الى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهى في أنفسها متساوية فى الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لانحصاره عندكم) أيها الحكماء فى خمسة فاذا انتفى أربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزمانى أن المتقدم فى زمان سابق والمتأخر فى زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم فى زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض أجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) فى الازمنة الموجودة معا أى يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وأنه محال) فى نفسه بالضرورة (ومع ذلك) أى ومع

(قوله وهي فى أنفسها متساوية الخ) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه لان الكلام فى تقدم البعض على البعض

(قوله لان التقدم الرتبى الخ) لانه لابد فيه من اعتبار المبدأ وضعاً أو عقلا واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما فى الامام والمأموم والجنس والنوع

(قوله والكلام في ذلك الخ) بان يقال على تقدير وجوده يكون امسه مقدما على يومه الخ لا يقال يجوز أن يكون زمان الزمان اعتباريا لانا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذى يعرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كسائر الزمانيات

(قوله ويلزم التسلسل الخ) بخلاف ما اذا كان عدمياً فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل فى الامور الاعتبارية

(قوله بالضرورة) اذ بداهة العقل تحكم بان ليس لنا أزمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض ومع

التساوى فيها لا ينافى كون السابق معدا للاحق كما في كون احدى الدورات معدة للاخري وعدم الاولوية باعتبار أمر عارض ممنوع على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشأ للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار أمر عارض فكونها متساوية فى الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوى بحسبه أيضاً فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلا .

[قوله والكلام فى ذلك الزمان] فان قلت المدعي هو السلب الكلي أعنى عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلى لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصاً الالزامى انه لا قائل بالفصل

[قوله منطبق بعضها على بعض] معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية

[قوله ومع ذلك يستلزم محالا آخر] قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة في استلزام

كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التى لاتتناهي وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسهامقدماعلى يومها) تقدما (بالزمان) لامتناع اجتماع فيكون أمس المجموع وانما فى زمان ويومه وانما فى زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لو قوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذى فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الآحادعنه حينئذ (و) يكون (خارجا) أيضاً (عن المجموع لان ظرف الشئ لايكون جزءه وأنه) أي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزمانى لايقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لايجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لاتوجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر فى هذه القبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين فى زمانين أحدهما متقدم على الآخر وان كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لها) أى لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لايكون كل تقدم) عارض لشئ (لتقدم آخر) عارض لشئ آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا (فلا بد من الانتهاء الى ماتقدمه بالذات وهو الذى تسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد

ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية

(قوله فان التقدم الزمانى الخ) وان أبيت عن اطلاق التقدم الزمانى الا على مايكون بالزمان فليكن هذا قسما سادساً وسمه ماشئت من التقدم بالذات وغيره

(قوله اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولان

محال محالا آخرا وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن أو باستلزامه التسلسل المحال ههنا وباستلزامه محالا لابيان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ماذكر تأمل

[قوله فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار] أورد عليه ان ماهية

أعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها الى أمر سواها بخلاف ماعداها فانه يحتاج فى عروضهما له الى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم اذا انتهى الى أجزاء الزمان كامرت اليه الاشارة

الاتصال ليس كما والزمان كم بل أراد بالاتصال المتصل فانهم يعبرون عما هو متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازما ذاتياً له فكأنه نفس الاتصال واضافته الى التصرم والتجدد اضافة المعروض الى العارض أى المتصل المتصرم والمتجدد وانما اختار هذه المبالغة بجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لاجزائه لذاته أكمل ظهور

(قوله أعنى عدم الاستقرار) يعنى ان المراد بالتصرم والتجدد عدم الاستقرار اذ الامتداد المتصل في ذاته غير متصف بالتصرم والتجدد مالم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالمعنى ان حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرم والتجدد

(قوله فاذا فرض الخ] يعنى انه ليس موصوفا بالتقدم والتأخر فى الخارج حتى يلزم كونه كما منفصلا وكونه يجتمع الاجزاء بناء على ان التقدم والتأخر لكونهما اضافتين توجدان معاً فيكون معروضاهما موجودين معاً بل هو أمر متصل في ذاته غير مستقر اذا فرض له أجزاء عرض لها فى الذهن التقدم والتأخر لذاتها لكونها أجزاء لامر غير مستقر

(قوله ولا يحتاج فى عروضهما الخ) وان كان يحتاج فى ثبوتهما الي الحركة فهي واسطة فى الثبوت لا في العروض

[قوله بخلاف ما عداها) حتى الحركة فان حقيقتها كال ما بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلاثة أجزاء لا تتجزى وكان المتحرك حين يتحرك فى الاوسط لكان عند حركته الى الثالث كال ما بالقوة لم يكن على متصل فنفس كونه كالة مابالقوة لايوجب أن تكون منقسمة فضلا عن أن تكون أجزاؤها متقدمة ومتأخرة وانما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر وتفصيله ماذكره الشيخ فى الشفاء أن الحركة يلحقها أن ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم مايكون منها فى التقدم من المسافة والمتأخر مايوجد منها فى المتأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لايوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معاً فيكون للتقدم وللتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ماهما ليست من جهة ماهما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة

الزمان ليس عدم الاستقرار ولا اتصال ذلك العدم اذ الزمان معدود من أقسام الكم ولا قائل بان عدم شئ من الاشياء استقرارا كان أو غيره ولا اتصال ذلك العدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك ان الحركة أيضاً كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب ذاتها وبجميع ما عداها بواسطتها وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه

وقد أجيب عنه أيضاً بأن تقدم الامس على اليوم زني الا ترى أنه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً ه الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (والا لم يكن الزمان موجوداً) أصلا (لانه) أي الزمان (منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضراً) وصار منقضيا (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضر) موجوداً (ولا ماضي ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلا (وهو خلاف المفروض وانه) أي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فأجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) اذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر

فان الحركة بأجزائها بعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار

(قوله وقد أجيب الخ) هذا الجواب مندفع بما ذكرنا من ان أجزاء الزمان بعضها متقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر

[قوله واذا كان لا حاضر موجوداً) قدر الخبر منصوبا اشارة الى أن لا بمعنى ليس وان الجملة في محل

(قوله وقد أجيب عنه أيضاً الخ) قد أشرنا الى أن مجرد عدم اجتماع المقدم والمؤخر الظاهر في أجزاء الزمان يكفي في أصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفي القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن أصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن أصله لان التقدم الرتبي كما سيصرح به في آخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشيء من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر

(قوله واذا كان لا حاضر موجودا) اسم كان ضمير الشأن وموجودا صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لا حاضر موجودا ثابت ويحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجوداً خبره

(قوله لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق) قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان يجتمع الاجزاء لكن ينقضي ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة للحركة

على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضراً) بل بعضه هذا خلف وأيضاً ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهي (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني (اذ ما من جزء) من أجزاء الزمان ماضيا كان أو مستقبلا (الا وهو حاضر حينا ما) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات (فيتركب) الزمان (من آنات متتالية والمفروض أنه) أي الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزى لانه) أعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركبا من أجزاء لا تتجزى (لانها) أي الحركة (من عوارضه) أي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض في أحدها جزء يفرض بازائه من

الرفع اسم كان تامة ولا يجوز ان يكون لا التبرئة لامتناع ان يكون عاملة لبطلان صدارتها بدخول كان وملغاة لوجوب التكرير على مأبى الرضى والمغني وأما في قوله فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فيجوز أن يكون بمعنى ليس ويجوز أن يكون للتبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موجودين من الزمان

(قوله لامتناع الخ) فيه بحث لانه ان أراد الانقسام الوهمي فلا نسلم امتناعه وان أراد الفعلي فسلم لكن اللازم أن يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام الفعلي وهو لا يستلزم الجزء الا أن يدعي أن الانقسام الوهمي يستلزم الفعلي على ما عليه المتكلمون حيث قالوا أن جميع الانقسامات ممكنة فيجوز أن يكون متعلقاً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه فحينئذ نختار الشق الاول ويبين امتناعه بأنه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

(قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم) قيل نختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شئ غير شئ بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه أولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي المنفي من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه

(قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة) ولابي على في هذا المعنى أبيات

خذ يا صديقي من أخيك مقالة ✱ حكمت بصحتها النفوس الناطقه

ان المسافة والزمان كليهما ✱ ثم التحرك جملة متطابقه

كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزى كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزى (وأنتم لا تقولون به) أي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزي فيتم الاستدلال عليكم الزاما (أو نبطله) يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فاما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل باطل (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم أنه لو وجد) الزمان (فاما في الآن) أى الحاضر (أو في الماضى أو في المستقبل فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم

[قوله برهانا] بان يكون المستدل به من لايقول بتركب الجسم من أجزاء لاتتجزي بل يقول بكونه متصلا واحدا فى نفسه قابلا لانقسامات متناهية كمحمد الشهرستاني أو مركباً من أجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كديمقراطيس

(قوله ولما كان حاصل الخ) اذ ملخصه ابطال وجود الزمان بابطال وجود أقسامه الثلاثة سواء قرر بصورة القياس الاقتراني المركب من متصلين كما مر أو قرر بقياس مقدم مركب من منفصلة ذات ثلاثة اجزاء وحمليات بعدد أجزاء الانفصال كما قرره الآن ليكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله أن يوجد فى الحاضر أن يوجد فى ضمن هذا أو فى ضمن ذاك فلا يرد أن التقرير السابق حاصله انه لو وجد الزمان لكان الموجود منه اما الحاضر أو الماضى أو المستقبل لافى الحاضر والماضى والمستقبل كيف وقد صرح سابقاً بان الزمان منحصر في الثلاثة واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا ماضى ولا مستقبل موجودين

(قوله بأن قال الخ) يعنى لانسلم انه لو وجد الزمان لوجد فى ضمن أحدها لم لايجوز أن يكون موجودا فى نفسه ولا يكون شيئاً منها

[قوله فان كلا منها أخص من الموجود المطلق] فان من الموجودات ما ليست بحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالامور القديمة ويجوز أن يكون الزمان من جملتها فيتحقق من غير أن يكون أحدها وذلك لان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحد لا انقسام فيه

ان صح قسمة بعضهن لحجة ٥ فالكل فى قسيها متوافقه

اعلم ان المسافة اما نفس الجسم أو منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تتالى الآنات تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى

(قوله فيتم الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الزامى على التقرير الثانى أيضاً اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثانى للجزء وكأنه انما سماه برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول

من كذب الاخص) وانتفائه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشئ (مع أنه لايوجد في الحال ولا فى الماضى ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) فى جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التى لا تتناهى (لا توجد) أصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان (والا فى الماضى أو الحال أو المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان مالا يوجد فى شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنه ههنا أنه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ماليس بزمان كالحركة

(قوله وهو مشكل الخ) لايخفى عليك أن هذا الاشكال غير وارد على ماقررنا الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لو قرر الجواب على ماقرره القوم جوابا عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا ان الزمان لوكان موجودا فاما أن يوجد في الحال أو فى الماضي أو فى المستقبل لكن الجواب حينئذ لايكون جوابا عن تقرير المصنف فلا يصح قوله أجاب عنه والحاصل انه لو قرر الجواب بطريق الظرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال واردا عليه لكن لايكون مطابقاً لتقرير المصنف وان قرر على وجه يطابق تقرير المصنف لايتجه الاشكال المذكور فكلام المصنف لايخلو عن اختلال والقول بأنه مبنى على عدم الفرق بين تقرير الظرفية وتقرير الفردية أو القول بأن معنى قوله أجاب عنه أجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الظرفية مما لايتفوه به عاقل فضلا عن فاضل ثم اعلم انه على تقرير الظرفية هذا الاشكال مندفع أيضاً لان وجود الشئ مع انه لايوجد فى الحال ولا في الماضى ولا فى المستقبل ليس متعذرا مطلقاً بل اذا كان ذلك الشئ من المتغيرات ولا يكون منطبقاً على كل الزمان كالحركة فانه موجود فى كل الزمان وليس موجودا فى شئ من الازمنة

(قوله وقد ناقض الخ) لامناقضة فى كلامه لان مراده من قوله جميع الحركات الماضية لايوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لاتوجد فلا يجرى فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك أن الامور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لا بد أن تكون موجودة اما فى الماضى أو فى المستقبل أو الحال

(قوله فان قلت) خلاصته أن كل ماهو زمانى فله متى اما الحاضر أو الماضى أو المستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ماهو مكانى له مكان بخلاف المكان

(قوله متعذر بل هو غير متصور) أراد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق وان كان ممكنا بحسب المفهوم لظهور وجه الترقى بنفى ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعسر مجازاً فالامر أظهر

(قوله فان قلت لا مناقضة) حاصل السؤال ان عبارة القوم كانت على وجه حمله ابن سينا على الظرفية

مثلا ويسمي زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا فى الاستقبال وهو ظاهر ولافي الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد فى شيء من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود أنه لوكان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لايلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة أمور كل منها أخص)منه (ولم يوجد شيء منها) أى من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له) فى الخارج (الا فى ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازى) بعد تزييفه جواب ابن سينا (نقضه) أى نقض الوجه الثانى الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة

(قوله اذا لم يوجد في شيء من الازمنة الخ) هذا ممنوع اذ يجوز أن يكون موجودا فى كل الزمان ولا يكون موجوداً فى شيء منها بأن يكون متصلا واحدا منطبقاً عليه منقسما بانقسامه فكما أن الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة منطبقة عليه يحصل لها الاقسام الثلاثة وليست موجودة فى شيء منها

(قوله هذه منازعة لفظية] أى منازعة منشأها اللفظ أعنى كلمة فى ولو حذفت من البين اندفع الجواب المذكور وليس المراد انها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى

(قوله اذ المقصود الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود فى نفسه من غير أن يكون شيئاً منها

(قوله قلنا اذا انحصر الاعم الخ) هذا اذا كانت تلك العدة افرادا حقيقية له اما اذا كانت اعتبارية فلا

(قوله لان الحركة كالزمان الخ) قد عرفت أن الحركة منطبقة على الزمان موجودة في تمامها انما

فرد عليه وان كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحاً فى المقصود الآتى وحاصل الجواب ان مقصودهم أيضاً ما أشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها

(قوله فى عدة أمور) التقييد بقوله في عدة أمور بالنظر الى محل الكلام والا فطلق الانحصار كاف فى الغرض

(قوله والامام الرازى نقضه الخ) أى في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قد مر ان الدليل المذكور الزامي فلا يتجه النقض وقد يقال ليس في المباحث المشرقية حديث الالزام فالظاهر ان بعض الحكماء لايقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قبل النقض بالنسبة الى قولهم ونبطله بدليله وقد أشرنا الى انه أيضاً الزامي

كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضراً والمستقبل ماسيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولاشك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من أجزاء لاتتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لاتكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهي (ولا وجود لها) بهذا المعنى لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهي موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولايكون فى حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها

ينقسم الي الحاضر والماضي والمستقبل بعد التجزئة فهي أقسام لها فى العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء أقسامها انتفاؤها

(قوله وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وأنتم لاتقولون به اذ النقض لايكون الزامياً

(قوله فقد بطل ذلك الخ) ان أراد انه لم يكن موجودا فى آن الوصول الي المنتهي فسلم لكن ذلك لايستلزم أن لاتكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والمنتهى وان أراد انه لم يكن موجودا فى آن الوصول ولا فى الزمان السابق فممنوع ثم انه منقوض بالاصوات والحروف الزمانية فانه يلزم أن لاتكون موجودة مع انها مسموعة والسر ان وجود الامر الغير القار يكون منطبقاً على الزمان كله لاموجودا فى حدوده

(قوله بمعنى القطع) سمي به لكونه حاصلا بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون

[قوله وبمعنى الحصول فى الوسط الخ] فى الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضاً لان المكان الثاني لايحصل الجسم فيه الابعد قطع لايحصل الافى زمان فيكون مسبوقا بتوسط فتأمل

باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لانقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعني الثانى لانها وان كانت موجودة الا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون فى المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل أصل الدليل بان (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) أي لايجوز أن يقال أن الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعني التوسط (فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان أمراً مستمرا لوجب أن تكون

(قوله تقتضي ارتسام الخ) كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة

(قوله حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين يفرضان مسافة فبين كل حصولين في حدين حركة بمعنى القطع فلا يلزم الجزء

(قوله فان زمان الطوفان الخ) لو قال بدله فان فيه اعترافا بعدم وجود الزمان الذى هو كم متصل أو قال فانه ماقام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فانها محسوسة لم يرد النظر الذى أورده الشارح قدس سره قال الشيخ في الشفاء قد يتوهم آن آخر على صفة أخري فكما أن طرف المتحرك ولتكن نقطة مايفرض بحركته وسيلانه مسافة مابل خطاما كأنه أعنى ذلك الطرف هو المنتقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لاالفاعل للخط بل المتوهمة واصلة له كذلك يشبه أن يكون فى الزمان وفى الحركة بمعني القطع شئ كذلك وشئ كالنقطة الداخلة فى الخط التى لم يفعله الي ان قال فان كان شئ مثل هذا موجودا فيكون حقاً مايقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن الذى يفرض بين زمانين يصل بينهما الى آخر كلامه

(قوله تقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق) أورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم فى الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود وأجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود أجزاء المنطبقين

[قوله الا أنها غير منطبقة على المسافة] قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة بأسرها الا أنها تنطبق دائماً على جزء من أجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان أجيب بأن المنطبق عليها هي النقطة فحينئذ لايلزم الجزء قلنا المنطبق عليها لحركة بمعنى القطع هي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء ولك أن تقول الجزء انما يلزم من تتالى النقطة فى المسافة اللازم من تركب الحركة من أجزاء لاتجزئ لان المتحرك من نقطة الى ثالث يقطع حينئذ فى آن نقطة فيقطع من اجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم فيلزم الجزء الذى لايجزي لامن ثبوت النقطة اذ لايلزم كون محلها غير منقسم على أن محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لايفرض نقطتان الا وبينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل

الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما أمر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون فى الوسط والثانى أمر متوهم لاوجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي أثبتناله الوجود فى الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه أنه لافرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منهما أمر لاينقسم ولاينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من أجزاء لاتتجزى فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التى لا تنقسم أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة فى آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو أن الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان أصلا لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضى ما كان حاضراً والمستقبل

(قوله كذلك لايلزم الخ) فيه ان مقصود المصنف انه يلزم ان يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما ان الحركة الشخصية من أول المسافة الى آخرها واحدة والبديهة تكذبه وليس مقصوده انه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن

[قوله لوجب ان توجد الحركة الخ] فيه ان اللازم ان تكون الحركة الموجودة في أول المسافة موجودة فى آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية فى جميع الحدود مالم يطرأ عليها السكون

(قوله اما ماض واما مستقبل)أى بعد التجزئة

(قوله اذ المذكور فى المباحث المشرقية) ماذكر في المباحث المشرقية من أن الموجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيال مخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الماضى الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات

(قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ماكان حاضرا الخ) فان قلت هذا لايشفى لان فيه ثبوت

ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق احديهما على الاخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزي فيندفع حينئذ الوجه الثاني بالكلية ﴿ احتج الحكماء ﴾ على وجود الزمان (بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (أخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا) وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان أى أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع

[قوله فيندفع حينئذ الوجه الثاني] لان مبناه كون الحاضر جزءا من الزمان وذلك انما يصح على مذهب أصحاب الجزء

[قوله على وجود الزمان) أى فى الخارج اذالوهمي ثابت عند الكل كما سيجيء

[قوله انا نفرض حركة فى مسافة] اعتبر الشيخ في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في السرعة والبطء متفقتين فى الاخذ والترك مع الاختلاف فى المسافة ومتفقتين فى الاخذ دون الترك مع اتحاد المسافة ليظهر مغايرة ذلك الامكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة في الصورة الاولى واختلف مع اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر تينك الحركتين فى نصف مسافتيهما ليظهر قبوله للتجزئة وبهذا القدر يتم وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المتفقتين في السرعة والبطء وفى الاخذ والترك أو مختلفتين فى الاخذ والترك كما فعله المصنف مما لاحاجة اليه وقال الكاتبي في شرح الملخص ان اعتبارهما ليظهر اتصاف ذلك الامكان بالمساواة ورده الشارح قدس سره في حواشي شرح الطوالع بأن ذلك الامكان ههنا واحد فلا يوصف بالمساواة لامقيسا الى الحركتين وقال ماحاصله انه ايضاح لقبوله الزيادة والنقصان فانه اذا كان الحركتان في مرتبة واحدة فى السرعة ومتفقتين فى الاخذ والترك كانتا متفقتين فى ذلك الامكان ولو فرض ألف حركة كذلك تكون متفقة معهما فى ذلك الامكان فاذا اختلفتا في الأخذ والترك أو فى السرعة والبطء كانتا مختلفتين فى ذلك الامكان وأنت خبير بانه لايدفع الاستدراك

(قوله فبين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم مغايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور

(قوله امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك المتغيرات وقوعا أوليا

أصل مدعي المستدل أعني عدمية الزمان لان الماضي معدوم قطعاً وكذا فالمستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجوداً لم يوجد الزمان أصلا قلت الثابت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان نفى وجوده فلايتم دليله وان نفي وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

أيضاً مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلا (وان ابتدأت احدهما قبل) أى قبل الاخرى (وانقطعتا معا أو انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان أقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان أيضاً أقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) أى امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لامكان) آخر كما تبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع

(قوله فبين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفريع كالتفريع السابق محل نظر اذ لم يظهر مغايرته للمسافة

(قوله لان العدم الصرف) أى ما لا يكون له وجود لا خارجا ولا وهماً لا يكون قابلا لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصلا كذا في الشفاء وفيه بحث لان من قال بوجوده بالتوهم قال ان الزمان ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذى هو بقرب أحدهما بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله ههنا في الاعيان لكن في النفس ويصح في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معا فلا يكون في الاعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن ان بين ههنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله يقطع

(قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود) ان أريد ما كان قابلا لها بحسب الخارج موجود فيه فسلم لكن قبول تلك الامكانات اياهما بحسبه ممنوع وان أريد ما كان قابلا لها في الذهن أو في الجملة موجود في الخارج فممنوع

سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفائه) أي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (عائداً الى السرعة والبطء لاتحاده) أي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (ولاختلافه) أي اختلاف ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما تبعا له وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من أول

هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هذا تقديرا لتلك الحركة لا وجوداً له لكن الذهن يوقعه في نفسه لحصول أطراف الحركة فيه بالفعل معاً كذا في الشفاء والمفهوم منه ان المتحرك في الخارج في حركته بحيث اذا تعقله النفس انتزع فيه ذلك الامكان وانتفاء التوهم انما يستلزم انتفاء وجوده بالفعل في النفس لا كون المتحرك بالحيثية المذكورة كما في جميع الامور الاعتبارية المطابقة لما في نفس الامر

(قوله وهذا أعني تساوى الخ) تعريض للمصنف بانه ترك مايحتاج اليه

(قوله ولابد من الانتهاء الخ) لامتناع تسلسل القوابل بالعرض الى غير النهاية

[قوله والجواب الخ] لاخفاء ان هذا الجواب انما ينفي كونه قائماً بالحركة ولا ينفي وجوده في الخارج والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره في الاستدلال قوله وسيأتي في بيان

[قوله وليس عائداً الي السرعة الخ) حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين أسرع من الاخرى لعدم الدوران وجوداً وعدماً أما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا وأما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكنى في الاول باتحاد ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظاهر

[قوله والجواب عن هذا] هذا الجواب معارضة كما لايخفى وأما الحل أعني النقض التفصيلي فهو ماذكرناه سابقا

المسافة الى آخرها) وهى الحركة من أول المسافة الى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع (لاتوجد اتفاقا الابحسب الوهم) والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التى هى مقدار الحركة الوهمية (وهمية) بلاشبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم (ولانها) أعنى هـذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تتفرض في الاعدام)الصرفة(فان مابين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر مما بين بعثة موسي وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك ان مايمكن عروضه لامور معدومة

حقيقته انه كم متصل الخ

(قوله لاتوجد اتفاقا) اما عند المتكلم فلعدم الاتصال بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية وأما عند الحكيم فبناء على التحقيق الذى سيأتي ومر اجمالا فى قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها في كل الزمان وفي الشفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الامر الذى من شأنه أن يكون عليه ومطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب

(قوله كما نبهنا عليه) قد عرفت حال مانبه به عليه

(قوله تتفرض في الاعدام) أى يعرض للاعدام كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك أن مايمكن عروضه الخ الا أن عروضه لها لما كان فرضياً قال تتفرض فى الاعدام

(قوله فان ما بين الخ) أى الامكانات التي بين الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم أكثر من الامكانات التى بين البعثتين ولا شك ان معروضاتها معدومات صرفة اذ لا وجود لها فى الخارج ولا في الذهن لعدم استحضارها مفصلة حتى يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيه انها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات في أوقاتها

(قوله ان ما يمكن عروضه] هذا انما يفيد لو كان عروضه للاعدام بالذات اما اذا كان بتبع الحركات

(قوله ولانها أعنى هذه الامكانات الخ) هذه الواو من الشرح لامن المتن كما يدل عليه النظر فى نسخ المتن فكأن غرض الشارح الاشارة الى ماهو حق العبارة لان الفاء التفريعي فى قوله فهذه الامكانات وهمية دالة على أن التعليل مستفاد من السابق فينبغى أن يجعل قوله لانها تتفرض الخ معطوفا على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذى ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الموجود بالموهوم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر أظهر

(قوله ولا شك ان مايمكن عروضه الخ) لفظة ماعبارة عن الامكان المذكور أعنى الامر الممتد والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام ومابين بعثة موسي ومحمد عليهما السلام ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول على المابين في الاول والاقل المحمول عليه فى

لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق مالذ عرفته من أن الحركة بمعني القطع والزمان الذى هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معلوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتداد ان الخياليان ظاهرين فى بادئ الرأي ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان فى حكم الاعيان التي يبحث عن أحوالها هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين

فلا كما لا يخفى

(قوله بل من أمرين موجودين) كون ارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعني التوسط مما لا دليل عليه كما

[قوله ولما كان هذان الامتدادان الخ] خلاصته أن الحكم بكونهما من الموجودات العينية باعتبار ان مبدأ انتزاعهما كذلك

(قوله بانه مبني الخ) لاشك فى كون هذا المنع مكابرة فان ابتداء الحركتين وانتهاءهما معاً مما هو واقع يعلمه الصبيان وان لم تعلم المعية الزمانية

الثاني عبارة عن الامتداد فافهم

(قوله وأن يكون الامتداد العقلى كذلك) فيه بحث لانا لا نسلم ان الامتداد الخيالى لا يكون كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان أمر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد فى الخيال كما فى الشعلة الجوالة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالى كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي ممنوع ودعوي الضرورة في محل النزاع غير مسموعة

(قوله وقد اعترض الامام الرازى) الى قوله فيلزم دور آخر قيل عليه امكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازى وان توقف ثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالضرورة

تبدئان معاوتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لايمكن اثباتها الابعد اثبات الزمان فيلزم الدور وأيضاً هو مبني علي صحة وجود حركتين احديهما أسرع والأخري ابطأ ولايمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الابعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دورآخر وأيضاً لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى تحاولون اثباته مع أنه أيضاً لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الاتناقض ثم أجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم تقدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

[قوله ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ) فانهما يجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان

(قوله الا بعد اثبات الزمان) ان أراد بعد اثبات وجود الزمان فممنوع وان أراد بعد نفس الزمان فلا نسلم لزوم الدور

[قوله فيلزم دور آخر] لايخفى أن السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا فى ذلك التصوير

[قوله لما قال الخصم] أى المتكلم فى اثبات حدوث الزمان ببرهان التطبيق

[قوله وهل هذا الاتناقض] لاتناقض لانه يكفي لقبولهما الوجود في الجملة بخلاف التطبيق فانه لابد فيه من الاجتماع عند الحكم

[قوله ثم أجاب عن الاولين] هذا الجواب على رأى جمهور الفلاسفة فلا ينافى التحقيق الذى مرأن الوجود هو الآن السيال وخلاصته أن الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقته المخصوصة ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وفيه بحث ظاهر اذ ظهور وجوده في حيز المنع والقسمة المذكورة يكفيه الوجود الوهمي

[قوله والمقصود بيان حقيقته الخ] هذا مبني علي مانقله الامام فى المباحث المشرقية عن النجاة من اقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التى سيذكرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدل به على وجود الزمان

(قوله فان الامم كلهم الخ) هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هوالامر الممتد وقد صرح فى المباحث المشرقية انه الآن السيال كما ذكره الشارح فيما سبق ثم أن تقدير الامم اياه بالايام ونحوها لايدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهمياً يقدرونه بما ذكر

(قوله والمقصود بيان حقيقته المخصوصة) لاشك ان المقصود ههنا الاستدلال بما ذكر على وجود

حقيقته المخصوصة أعني كونه كما ومقدارا للحركة ولاشك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لايجب أن يكون بجموع أجزائه موجودا معا فان الحركة من أول المسافة الى آخرها أكثر من الحركة الى منتصفها مع أنه لاوجود لمجموع أجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو أنه اذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان علي وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه * الوجه (الثاني أن الأب مقدم علي الابن ضرورة) لان الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما أنه اذا اعتبر من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما أنه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الأب

(قوله بأن القابل الخ) هذا القدر لايدفع التناقض الا اذا انضم اليه وان منعهم بقبول الزمان الماضي انما هو عن الزيادة والنقصان اللذين يتفرعان على التطبيق وهو لايكون الا اذا كان أجزاء الجملة موجودة معاً ليمكن التطبيق بينهما

(قوله يلزم منه القدح الخ) كاستدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وأنت خبير بأنه انما يلزم القدح اذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلا بأن يصح اتصاف الاعدام الصرفة به بل لا بد من الوجود فى الجملة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلوا به عليه فى كل موضع

[قوله ثم وجد الابن] أشار به الى أن اتصاف الاب بالتقدم انما هو بعد وجود الابن اذ الاضافتان توجدان معاني الشفاء فالمقدم تقدمه أنه له وجود مع عدم شئ آخر لم يكن موجوداً وهو موجود فهو متقدم عليه اذا اعتبر عدمه وهو معه اذا اعتبر وجوده فقط

[قوله نفس جوهر الاب] فيكون متقدما بنفسه لابتقدم زائد عليه

الزمان وان انجر الكلام آخراً الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين وأما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم الا أن يكون سياق كلام الامام في موضعه على هذا النمط

(قوله وأجاب عن الثالث) قيل هذا الجواب لايجدي لان السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولا يندفع بهذا الجواب كما لايخفى

(قوله يلزم منه القدح في أصول كثيرة) منها ماذكروا في اثبات وجود المكان وابطال الخلاء كما سيأتي فان كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

لان التقدم أمر اضافى) لايعقل الا بين شيئين (دون جوهر الاب) اذ لا اضافة فيه أصلا (ولان جوهر الاب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولاشك أن تقدمه على الابن لايوجد مع معيته له واليه أشار بقوله (وقيل لايكون مع) أى ماهو متصف بالقبلية والتقدم لايكون فى تلك الحالة متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) أى الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف

(قوله أمراً زائداً على ذاته) مفارقا عنه

(قوله ولا هو باعتبار الخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لا لتأكيد النفى أى ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا بمعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جلة ليس ذلك التقدم وعلى التقدير بن الباء زائدة فيكون المعنى ماذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان

(قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به الخ) الظاهر المتبادر من هذه العبارة ان عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كالعدم السابق وتارة بعد كالعدم اللاحق فلاتكون القبلية نفسه لامتناع

(قوله لان التقدم أمر اضافي) هذا الدليل كما يدل على أن التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على أنه ليس الاب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدما مطلقا أولاحقا أوسابقا لان المتبادر من قوله لان التقدم أمر اضافى انه اضافى صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافياً صرفا بل هو مشتمل عليه أومقيد به فتأمل

[قوله أي ما هو متصف بالقبلية] الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف أى قبلية قبل كما سيجئ مثله

(قوله أى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الظاهر انه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعاً الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه أي عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبرلا ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر ليس فى قوله وليس ذاك التقدم نفس جوهر الاب ولا لاعادة النفى مع انه الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع العدم الخ لانه هو المطابق لقول المصنف وبالجملة الى قوله فلا تكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم أمر اضافي كما نبهناك عليه وأما انطباق قوله لان الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس العدم والا كان الخ فتأمل

به العدم المعتبر معه) أى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه أبداً ولا تكون البعدية أيضا نفس العدم لمثل ماذكر (وقد يعبر عنه) أى عن هذا الذى ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية (بأن العدم قبل) أى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) أى بعد وجوده (وليس قبل كبعد) أى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولامأخوذا مع عدم الابن والبعدية أيضاً ليس نفس

اتصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يعبر عنه بان العدم قبل كالعدم بعد يعنى انه فى الحالتين على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية وأما ماذكره الشارح قدس سره من انه قد يكون موجباً لتقدم الاب وقد يكون موجباً لتأخره فالعبارة اللائقة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج الى أن المراد مما يختلف به أي بإيجابه العدم المعتبر وليت شعرى ماالحاجة الى هذه العناية ولعل قدس سره تابع الامام فى ذلك حيث قال وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قديكون موجباً للتقدم تارة والتأخر أخرى فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما على الابن ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مغايرة التقدم لعدم الابن بأن العدم قديكون موجباً للتأخر كالعدم اللاحق والتقدم لايكون موجباً للتأخر

(قوله ولامأخوذاً مع عدم الابن) بأن يكون العدم نفس التقدم لانه اللازم مما سبق ولان مغايرتها

(قوله فان العدم المعتبر معه الخ) كلام المصنف يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية أعنى قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بان حمله على ان العدم قد يصير سبباً لقبلية الاب وقد يصير سبباً لبعديته لان السوق في قبلية الاب وبعديته لا فى قبلية العدم وبعديته فقوله به على توجيه الشارح حال من المستتر فى يختلف أى ملتبساً به وطريق الالتباس كون العدم موجباً له أو يقال الباء للتعدية أى يجعله العدم مختلفاً ان جعل مثله قياساً

(قوله لمثل ما ذكر) أى والاكان اعتبار العدم معه موجباً لتأخره أبدا بقى ههنا شئ وهو ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولاعدمه اللاحق ولم يثبت انه ليس عدمه السابق فان قلت ننقل الكلام الي تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه في تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافى بخلاف جوهر الاب فتدبر

(قوله ولا مأخوذا مع عدم الابن) بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحاً فى المتن الا أنه

الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والالامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لمامر فلا بد من شئ آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا

لذات الاب المأخوذ مع عدم الابن لاحاجة اليه بعد بيان المغايرة لجوهر الاب

(قوله ولامأخوذاً مع وجود الاب) بأن يكون وجود الاب المقارن لوجود الابن هي البعدية فنفي كون البعدية هو وجود الاب المقارن للابن كنفي كون القبلية هو العدم المقارن لوجود الاب فما قيل ان الصواب مع عدم الاب خطأ

(قوله ليس لذاتيهما) اي ليس ذاتاهما مقتضيين للاتصاف بهما بحيث لايكون لامر آخر مدخل فيه

(قوله فلابد من شئ آخر الخ) لان ذلك الشئ واسطة في اتصافهما بهما فلولم يكن متصفا بهما لاجل ذاته من غير مدخلية أمر آخر فان لم يكن متصفا بها أصلا فلايمكن أن يصير واسطة في اتصافهما بهما وان كان موصوفا بهما بواسطة شئ آخر موصوف بهما بواسطة شئ آخر وهلم جرا يلزم التسلسل في موصوفات القبلية والبعدية فاندفع ماقيل ان أريد بقوله ليس لذاتيهما انتفاء الواسطة في العروض فلانسلم الملازمة المستفادة من قوله والالامتنع انفكاكهما عنها فان الحركة مع الجسم لاواسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وان أريد انتفاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله فلابد من شئ آخر يتصف بهما لذاته اذ لابد من وجود شئ يكون واسطة في ثبوتهما لهما لاتصاف ذلك الشئ بهما فضلا عن أن يكون لذاته

فهم من قوله لان التقدم أمر اضافي كما حققناه

(قوله ولا مأخوذا مع وجود الاب) الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب وأما الابن المأخوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكأن مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤل الى اعتبار الاب معه والا لم يكن سابقاً

[قوله وقد تبين ان عروض القبلية] هذا التبين ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم أمر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سبباً للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا منشأين للتقدم والتأخر لامتناع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشأين لهما وجود شئ آخر يتصف بهما لذاته الا يرى أن الجسم ليس منشأ للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شئ مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما فحينئذ يصح قوله فلا بد من شئ آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذى ذكره أعني والا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيده ذلك لان مجرد كون شئ معروضا حقيقياً لشئ

مفهومهما) بلا اعتبار أمر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذى يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذى نسميه بالزمان) اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معني أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثانى أن ذلك) ذكرتموه أعنى القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له فى الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج) بل يكون أمراً موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجيا كما ادعيتموه ﴿المقصد الثامن﴾ في حقيقة الزمان وفيه) أي فى الزمان باعتبار تعين حقيقته (مذاهب) خمسة

(قوله هو الذى نسميه بالزمان) وهو موجود لانه لابد فى الخارج من أمر مقارن للاب والابن بحيث اذا لاحظ الوهم وقسمه الى جزئين يحكم بامتناع اجتماعهما وان أحدهما قبل الآخر وان لم تكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما فى الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يتعرض لها .

(قوله والجواب الخ) هذا الجواب مندفع بالتقرير الذى ذكرناه اذ لا استدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقال انهما اعتباريان بل باتصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت

(قوله فان عدم الخ) سند للمنع المستفاد من المقدمة الثانية أى لا نسلم أن القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لا يصلح للسندية لان عدم الحادث ليس موصوفا بها حقيقة وان كان مقارنا لها

(قوله في حقيقة الزمان) أى فى ماهيته الموجودة فالمذهب السادس الذى أشرنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة ههنا والاحتمالات

(قوله فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً) خلاصة الجواب منع كون التقدم أمراً وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبعي وانما الموصوف به حقيقة شئ آخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشئ فلا يلزم عدمية التقدم على أن الاتصاف الحقيقى يكفى فى استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي

(قوله وفيه أى في الزمان باعتبار تعين حقيقته) مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو أن يقال فى قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف أى فى بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف

شيئاً تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل) لان ما تقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه (وأما هذه الاشياء) التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) أعنى أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك) أى قبل الابن (ولا بعده بل نسبة) جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال فى جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الاب أو بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر) الذى تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخراً لكونه فى زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) أى لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعنى جوهرى الاب والابن (من حيث

(قوله تلحقه القبلية والبعدية لذاته) يعنى ان ههنا شيئاً واحداً اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان أحدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يمتنع أن يصير ماهو قبل بعد وبالعكس لا ان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية لاجل ذاته حتى يرد ان شيئاً واحداً كيف يقتضى المتنافيين لذاته ولا ان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتي يرد انه يلزم أن يكون ذلك الشئ كما منفصلا وان تجتمع أجزاؤه فى الوجود

لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه لما يبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس ملشؤه ذاتيهما فلا بد له من ملشأ حقيقى بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأه الملشأ الحقيقى له أعنى الامتداد الذى لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض أجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب الي ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو فى سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المقدم ظرفا للاب وجزؤه المؤخر ظرفا للابن أقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون ملشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض له فى الاستدلال حتى يثبت وجود معروضه أعنى الزمان والمسطور فى كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكر انها وجودية لأنها نقيض اللاقبلية كما مر مثله مرارا فتقرير المصنف قاصر

(قوله لان مايقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه) أى اقتضاء تاما كما يتبادر عند الاطلاق وأما اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد ينفك المقتضي عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء

(أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) أى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فم عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زماناً وان لم توجد الحركة فيه سمى دهراً (وجوابه) أى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه الاول

العقلية سبعة لان الزمان اما أمر معين أو غير معين وعلى الاول اما واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض والجوهر اما مجرد أوجسم أو جسمانى والعرض اما قار أوغير قار والاحتمالات الثلاثة لم يذهب اليها أحد أعني كونه جوهراً مجردا أو جسمانياً وعرضاً قارا

[قوله ووجدت الخ] عطف تفسيرى للجملة السابقة يعنى ليس المراد بحصول الحركة فيه بحركة فان حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد أن يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره فى جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمى يسمي بالزمان على نحو ماقالوا في الآن السيال انه يفعل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر الممتد

[قوله وان لم توجد الخ] أي وان لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهراً

(قوله الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يندفع عنه هذا الجواب فقال كلما حاولت أن ترفع الزمان لانك ترفعه قبل شئ أوبعد شئ ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعه قبلية أوبعدية فتكون قد أثبت الزمان مع رفعه اذ القبلية والبعدية التى تكون على هذه الصورة لاتكون الا فى الزمان أو بزمان انتهي والجواب على هذا التقرير أن الممتنع عنه الرفع بالقياس الى شئ آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجباً

(قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لالذاته بل بالعرض

(قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على أن مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لاماهو قسم للممكن فلا يرد أن وجوب الوجود ينفى العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولاشك في بطلانه

(قوله وان لم توجد الحركة الخ) قيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمي الزمان وان لم يلاحظ يسمي جوهراً سواء وقعت بالفعل أم لا

أن هذا) الذي استدللتم به (ينفي انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأن لا يوجد أصلا (لانه لا يصدق) أن يقال (لو عدم) الزمان (أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه مما انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضاً فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) أو قبله (أخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته * الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو (النقض) بأن يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض (بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه) أو تقدم عدمه على وجوده (كذلك) أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان أحدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل * الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) أو قبل وجوده ليس الا (بالزمان

[قوله بتقدم أجزاء الزمان] أى الزمان الذي حصل بنسبة الحركة اليه عندكم المنقسم بالشهور والسنين عند العامة فلا يرد ان ليس للزمان عندهم أجزاء فكيف النقض

(قوله وما نحن بصدده) أى عدم الزمان بعد وجوده أو عدمه قبل وجوده

(قوله منقوض بتقدم أجزاء الزمان) المراد بأجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال وهذا لاينافي بساطة المبدأ عند القائل بأن الزمان جوهر مجرد

انما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر) أو للتقدم (وانه) أي كونه معروضا لما ذكر (محال) عندكم (فانه) أى التأخر (أمر وجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذ لولاه لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم الا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به أصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) أى ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) أى بكل الأجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها أيضاً (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني) فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط أيضاً (وثالثها انه حركة الفلك الأعظم لانها غير قارة) كما ان الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه أيضاً استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء

(قوله انما يصح لو كان الخ) فيه أن كونه معروضاً للتأخر لذاته لايتوقف عليه صحة الحكم المذكور وكونه معروضاً له ولو بالتبع ليس بمحال

(قوله اذلولاه لم يمكن الخ) قد عرفت أن الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم

(قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة الاولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعنى المقارنة في الوجود

(قوله انلو كان العدم معروضاً للتأخر) فان قلت قدسبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه في الزمان المتأخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى انه في الزمان المتقدم فلايلزم بماذكر في الاستدلال كون العدم معروضاً حقيقياً لهما حتى ينافي كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت فحينئذ لما فرض عدم الزمان لايكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعي لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل

(قوله اذلولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر أمرين عدميين لايقدح في اثبات المطلوب أعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمى قلت فحينئذ أيضاً لايوصف بهما العدم فان ادعي ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني يكون تحكما والا فلابد من الفرق وكذا ان ادعى كون الفرد القائم بهما بالزمان موجوداً والفرد القائم بعدمه عدميا بناء على ماتقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجوداً وفرد آخر منها معدوما فتأمل

(قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة .

حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بانه) أى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه (وقد ثبت)بالبرهان (امتناع الجزء الذى لايتجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آنات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التي لاتتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التى هى الوحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو مقدار) أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقداراً لامر قار) تجتمع أجزاؤه (والا كان) الزمان (قاراً) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذى لايتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهى الحركة ويمتنع انقطاعها) أى انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان أيضاً فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذى أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لا محالة (لتناهي الابعاد) فلا

(قوله أى كمية الخ) أى ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قارا فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تفريع الشيء على نفسه قلت التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وفائدته الاختصار في التعبير فيما سيأتي

(قوله للجسم المتحرك الذى لايتصور الخ) فائدة هذه الصفة الاشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليترتب لزوم انقطاعه بانقطاعها

(قوله لان الحركة المستقيمة) أراد بها الاصطلاحية وهي مايخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم أو منحن

(قوله تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لايمكن ذهاب المقدار الى مالانهاية له

(قوله ورابعها ماذهب اليه ارسطو)قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي أورده نصير الدين الطوسي في الاسئلة التي كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لابد لها من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فتقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خلف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا فكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية مالزم تقدم أحد لازميها على الآخر بالذات والمحذور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل

(قوله من الآنات المتتالية التى هي الوحدات) أي على تقدير كون الزمان كما منفصلا

(قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة في الوضع

يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة أخري (وهي) أى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدار الأسرعها) لان أسرع الحركات يكون مقداره أى زمانه أقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الا كبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا أصبعاً فان الاصغر يعد الا كبر) لاشتمال الا كبر على مثل الاصغر مع زيادة (والا كبر لا يعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الا كبر (وقد علمت ان أسرع الحركات) الموجودة (هى الحركة اليومية) التى هى حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة * الاولى كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك فى الزمان (الثاني امتناع الجزء

وكذا انتقاصه إليه بقى الحركة الكيفية ولم يتعرضوا لنفى كون الزمان مقدارا لها لان فى ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجياً كما سيجيء ولان أصحاب الكمون والبروز ينكرونها

(قوله فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكنها من حيث التقدير محتاج اليه

[قوله ولم يبين ذلك فى الزمان] قد مر بيانه فى الدليل الاول على وجوده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم

لم لايجوز أن تكون حركة فى الكيف على أن انحصار ذلك الشيء الغير القار فى الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا برهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف أيضا سكونا كما صرح به المصنف فى مباحث الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقداراً لحركة أينية

(قوله ولا يعكس) هذا على سبيل الانسب والاولى اذا قد يقدر الاصغر بالا كبر فيقال الميل ثلث فرسخ

(قوله ولم يبين ذلك فى الزمان) قد يبين ذلك بأن كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة

الذى لايتجزى) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه) اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذى استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت مافيه) من الخلل (الرابع أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به فى اثبات السكون بينهما ستقف على فساده (الخامس أن له) أي للزمان (محلا اما لوجوده أو لعرضيته) والاولى أن يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتا) أى لم يثبت وجود الزمان لان أدلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضاً فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال (ويبطله) أي يبطل كون الزمان موجوداً مقداراً للحركة على ما ذهب اليه أرسطو (وجهان * الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للموجود المطلق) أى لوجب أن يكون مقداراً لكل موجود حتى للواجب

[قوله قد عرفت ما فيه من الخلل] وقد عرفت اندفاع ذلك

(قوله أو لعرضيته) أى كونه قائماً بغيره بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف الخ واندفع ما يتوهم انه انما يتوقف على العرضية فقط

(قوله أي يبطل كون الزمان موجودا الخ) الاول يبطل كونه مقدارا للحركة الثانى كونه موجودا وقدم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى

(قوله أى لوجب الخ) يعني ان كون مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات حتى الواجب شريك لها فى ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيه انا لا نسلم ان كونه مقدارا للحركة لاجل ذلك التقدير لما عرفت فى تقرير الاستدلال

(قوله فان اقتضاءه محلا موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معا) عدم كفاية الوجود ظاهر وأما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة فى الاعيان بجنسها لا بجميع أنواعها كما أشار اليه الشارح فى أوائل حواشى التجريد فمجرد عرضية الزمان لا يقتضى ان يكون له محل موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له في الخارج بقى ههنا شئ وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا أثبات محل للزمان موجود في الخارج مع ان المثبت ههنا محلية الحركة بمعنى القطع وهى أمر وهمي فتأمل

تبارك وتعالى (والتالي باطل اما الملازمة فلأنا كما نعلم) بالضرورة (أن من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) أيضاً بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أي سيبقى موجوداً بعدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر) أيضاً وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتا للحركة مقداراً لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقداراً لها ومنطبقا عليها (وأما بطلان اللازم فلأنه) أعني الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقداراً له (أو قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) ما ذكرتموه (قعقعة) وهي

(قوله واذا كانت الخ) لاحاجة الى هذه المقدمة في المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية أي الواقعة في الزمان لابالمعنى المصطلح لامتناع عروضها لشئ واحد بالقياس الى شئ واحد

(قوله ونسبة المتغير الى الثابت] الصواب على مافي الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات

(قوله فالزمان عارض الخ) فلا يلزم من كونه عارضاً للمتغيرات مقدارا لها عروضها للثابتات وكونه مقدارا للموجودات الغير القارة والقارة

[قوله ماذكرتموه قعقعة] لانا أثبتنا عروضه للواجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت فالقول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لامعنى له فيكون قعقعة والشن القربة الخلق والجمع الشنان كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة عندي أن نسبة المتغير بالقبلية والبعدية والمعية من حيث انه متغير لايجتمع المتقدم والمتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذي لايجتمع المتقدم منه والمتأخر لذاته اما بلا واسطة بان يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان أو بواسطة بان يكون غيره مماوقع فيه وحينئذ يكون المتغير المنسوب منطبقاً على الزمان بأن يكون منقسما بانقسامه موصوفا بالتقدم والتأخر أجزاؤه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقبلية والبعدية والمعية الى

[قوله فان قيل نسبة المتغير الخ] حاصل السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقداراً لمطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ

في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة أى هـذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لى بالشنان هـذا وقد يوجه ذلك

المتغير من حيث انه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة الى الدهر بلا واسطة أو بواسطة ويكون منطبقاً عليه بمعنى استمرار وجوده وتعينه فى كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوبا اليه الثابت وظرفا لاستمرار وجوده كـكون الواجب تعالى موجودا فى الماضى والمستقبل ونسبة الثابت الى الثابت بالمعية اذ لاتقدم لثابت على ثابت نسبة له الى السرمد أي الزمان من حيث ثباته فان الزمان بالنظر الينا موصوف بالقبلية والبعدية وعدم الاستقرار وبالنظر الي ذاته تعالي ثابت لاتقـدم ولا تأخر في أجزائه لان المتقضيات كالثابتات موجودة بالفـعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات أن الاشياء الموجودة دائماً والموجودة فى وقت بعد وقت والشئ المتقضي شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التى هي غير موجودة الجلة والقارة الجلة والمعدومة فى الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالي موجودة وحاصلة بالفعل انتهي وبسط المعلم الاول هذا المعنى فى أثولوجيا واذا عرفت هذا ظهر لك أن كونه مقدارا للمتغيرات لاينافى كونه مقدارا للثابتات فان مقداريته للمتغيرات باعتبار حدوثها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ومقداريته للثابتات باعتبار كونه مقارنا معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته فلا يصح قوله اما غير قار فلا ينطبق على القار أو قار فلا ينطبق على غير القار والى جميع ماذكرنا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال ومن المباحث ان يعرف كون الشئ في الزمان فنقول انما يكون الشيء في الزمان بأن يكون له معنى المتقدم والمتأخر وأما الامور التى لا تقدم فيها ولا تأخر فانهـا ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم مع الخردلة وان لم يكن فى الخردلة فان كان له شئ من جهة تقدم وتأخر مثلا من جهة ماهو متحرك وله جهة أخري لايقبل التقدم والتأخر مثلا من جهة ماهو ذات وجوهر فهو من جهة مالايقبل تقدما وتأخرا ليس في زمان وهو من الجهـة الاخرى في الزمان والشئ الموجود مع الزمان وليس فى الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحـد فهو فى لدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثبات الي غـير ثبات ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التى لها من هذه الجهة هو معني فوق الدهر ويشبه ان أحق ماسمى به السرمد فكل استمرار وجود بمعـنى سلب التغير مطلقاً من غـير قياس الي وقت فوقت فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجانبين كقولنا أمس قبل اليوم أو غيرهما كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان فى أحد جانبيه اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود في المـاضي والحال والاستقبال أو غيره كقولنا الواجب موجود مع زيد وقبله وبعده

(قوله وقـد يوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضى ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدارا لغير الحركة وأما كونه مقدارا لحركة مخصوصة أعنى حركة الفلك

القول بأن الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها أصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي مع الزمان العارض للمتغيرات الا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ماذهب

[قوله فهذه معان معقولة] قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها قعقعة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة

(قوله واذا تؤمل الخ) لانه ظهر مما ذكره ان الامور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها

الاعظم فمقدمات أخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم أن يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة

[قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية الخ] انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمناً ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن أحد الطرفين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك أيضاً زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزائد في أحدهما وبهذا سقط ما أورده الامام في الملخص على مذهب أرسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

(قوله واذا نسب بهما ثابت الي متغير) هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم والمتأخر مما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانين احتيج فيهما الى الزمان ولما سيأتي في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس تقدما زمانياً عند الفلاسفة أيضاً والا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان اذ الكلام ههنا في القبلية والبعدية الزمانيتين ولهذا قال أولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى الخ فتأمل

اليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان ومالا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لابد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود (الثاني ان الحركة) كما مر (يقال للكون في الوسط) أعنى مابين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط (أمر مستمر من المبدأ الى المنتهي ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه (و) يقال أيضاً (للممتدة من المبدأ الى المنتهي ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة أيضا كما مر (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق مايتعلق بالتفصي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس (بحسب ماهو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي لان الزمان متجدد معلوم تقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول القارى لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب و) تقول (المرأة لبث فلان عندي قدر ماتغزل كبة و) يقول (الصبي ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة) ويصير نيم برشت

(قوله ولا وجود لها في الخارج الخ) قد عرفت ما فيه فلا نعيده

(قوله وقد سبق الخ) اشارة الى ما ذكره بقوله ثم التحقيق ما قد عرفته الخ

[قوله ويرد عليه الخ] هذا الايراد انما يرد ان لو أجرى كلامهم على ظاهره أما لو قيل ان مقصودهم انه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه ولا سبيل الي فهمه وتعيينه الا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم اعلاما له فلا ايراد عليهم

(قوله وقد سبق ما يتعلق بالتفصي الخ) اشارة الى مانقل من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

اذا عددت ستين فان أول ماتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركى) قعد فلان عندى (بقدر ما ينطبخ مرجل) أى قدر من نحاس (لحما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ماهو مقدر) معلوم (عنده بقدر غيره) ويرد عليه أنه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لاموهوما كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد فى نفسه وقتا فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شئ وان كل معيين فهما فى أمر ما معا فذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ماتقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لايشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات أوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس فى التوقيت ﴿المقصد التاسع فى المكان﴾ أورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى أقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين أولا وجوده ثم أشار الى حقيقته فقال (وهو موجود)

(قوله كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلا لمذهب كونه أمراً وهمياً وقال ان أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجودا على انه أمر واحد في نفسه

(قوله عبارة عن الاقتران) أي عن المتجدد من حيث الاقتران والمعية

[قوله في المكان] فى الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشيء مستقرا عليه وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوى للشيء كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وان السماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثانى أوصافا مثل ان يكون الشيء فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره الخ انتهي ومنه يعلم ان المكان بالمعنى المصطلح ليس أمرا وراء ما يعرف العامة

[قوله وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه) أراد لزوم كونهما واحداً بالذات فلا يجدى اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الآن المستمر الغير المستقر

ضرورة أنه مشار اليه اشارة حسية (بهنا وهناك و) ضرورة (أنه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (اليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (أنه مقدار له نصف وثلث) فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شئ منها) أى من الامور المذكورة (للعدم المحض) فان المعدوم فى الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه

(قوله مشار اليه) ان أراد به مشار اليه بالذات فممنوع وان أراد أنه مشار اليه ولو بتبعية الجسم المتمكن فسلم لكنه لا يقتضى ذلك وجوده بل وجود ما ينتزع منه ويشار اليه بتبعيته كما هو مذهب الاشاعرة

(قوله وضرورة انه ينتقل منه الجسم واليه) فيه ان الانتقال ليس الا استبدال القرب والبعد نص عليه فى الشفاء فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وانما نسب الانتقال الى المكان لكونه محدودا وهمياً باعتبار وقوعه بين الاجسام التى حصل القرب والبعد عنها

[قوله فان مكان النصف الخ] فيه انه هذا تقدير وتنصيف بتبع الجسم لا بالذات فاللازم عنه وجوده وكذا الكلام فى أنه متفاوت

(قوله فان المعدوم الخ) أى المعدوم فى الخارج لا تتعلق به الاشارة الحسية بل لابد من وجوده حين تعلق الاشارة سواء كانت قبل التعلق موجوداً أولا كالنقطة في الخط والخط في السطح فانها حين الاشارة موجودة وان لم تكن قبلها موجودة ولا يلزم ان ان يكون كل نقطة أو خط نهاية

[قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية) فيه بحث اما أولا فلما قيل من أن الحكماء جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة فى وسط الخط والى الخط فى وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركباً من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجوداً فى الخارج بل يلزم أحد الامرين اما وجوده فيه أو وجود المحل الذى يتوهم المشار اليه فيه واما ثانياً فلان المشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك هو مايقال له المكان فى العرف العام فلا يثبت به وجود المكان الحقيقي ويمكن أن يدفع الثاني بأن جمهور العقلاء يشيرون الى الطير الواقف فى الهواء بأنه هناك مع انه لامكان بالمعنى العامى كما سيذكره

[قوله وأنه ينتقل منه الجسم واليه) المنتقل اليه بالحصول فيه يجب أن يكون موجوداً وقت الانتقال وأما المنتقل اليه بتحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التى تتوجه الى الجسم حال حركته فى الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذى يطير من موضع الى موضع فى الهواء ينتقل الى ما ينتهي اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا عندهم فى نفسه لا سطح موجوداً فى جوفه فاذا خرقه المتحرك بحجمه

ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) أى على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فاما متحيز فله مكان) اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك (و)حينئذ (تتسلسل)الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (أو حال

[قوله كما أشار اليه بلفظ الضرورة الخ) نقل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشاراً اليه اشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما أن العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول يستلزم ضرورية الثاني انتهى يعني أن كلا من هذه الوجوه تنبيه لمقدمة بديهية على بديهية لازمها الذي لزومها أيضاً بديهي وليس استدلالا بأن يكون المذكور صغرى القياس والكبرى مطوية ولذا أورد لفظ الضرورة تنبيهاً على أن ضرورية هذه المقدمة مستلزمة لضرورية تلك الدعوى ولم يقل لانه مع انه أخصر فلا يرد أن الضرورة داخلة على المقدمة وهي لاتستلزم ضرورية المدعى فافهم

(قوله الا ذلك) أى مايكون فى مكان

(قوله اذ لكل مكان مكان آخر) لامتناع كون المكان نفس المتمكن أو جزءه والا لانتقل بانتقاله

حصل هناك سطح محيط به ويمكن أن يجاب عنه ههنا بأن المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لاحال الحركة غاية مافي الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر

(قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان) فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان أمكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم طرف أصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لاشئ محض عندهم قلت تعذر مد اليد لالوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لايمكن له ولو أمكن لم يحتج الى قصة مداليد بل يقال مايتسع كل الواقف أزيد مما يتسع بعضه اللهم الا أن يفرض الوقوف بحيث لايجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل

(قوله نبه بها على وجود المكان) فالمنوع الواردة على الوجوه الاربعة لاتضر وفى قوله كما أشار اليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضروريتها لاتستلزم ضرورية الدعوي اللهم الا ان يثبت ما نقل عن الشارح من أن العلم بكونه مشاراً اليه اشارة حسية يتضمن العلم بأنه موجود كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول تستلزم ضرورية الثاني بقى الكلام فى أنه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم أطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع أن القول بأن دعوي الضرورة غير مسموعة في محل النزاع شائع بينهم وقد نبهناك فى المرصد الثالث فى أقسام العلم على وجه الرد والقبول فليتذكر

(قوله وحينئذ تتسلسل الامكنة) فان قلت المتحيز اذا كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا

(في للتحيز فاما الجسم) أى فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن فيه فيكون المكان) حينئذ (فى الجسم لا الجسم في المكان) وهذا باطل قطعا (وأيضا ينتقل) المكان (بانتقاله) أى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) أى غير الجسم المتمكن فى ذلك المكان وهو أيضاً باطل لان حصول الجسم المتمكن فى مكانه (اما بالمداخلة) فى الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة (واما بالمماسة) للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سريانى فيكون المكان حينئذ عرضا قائما بأطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام وسنبطله) فيما بعد (وأما التحيز ولا حال فيه) بل

[قوله وهذا باطل قطعاً] اذ لاينسب المكان أن الجسم فلا الى يقال الدن في الشراب ولا البيت في زيد

(قوله اما بالمداخلة) التسلسل اللازم على تقدير المماسة لازم على هذا التقدير أيضاً الا أن هذا اللازم أشد استحالة فلذا تعرض له

[قوله فيلزم التسلسل] اذ لايجوز كون كل منهما مكانا آخر اذ لاينسب المكان الى المتمكن بل

قلة مكان هو نفسه على قياس ماقيل في الضوء والوجود والتقدم الزمانى لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص متساوية لاتتصور فى الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال فى الامثلة السابقة

(قوله فيكون المكان فى الجسم لا الجسم في المكان) رد عليه بأن لكلمة في معان فيجوز أن يكون الجسم فى مكان بأحدها والعكس بمعناها الآخر مثلا يكون الجسم فى المكان بمعنى كونه مالئاً له والمكان فيه بمعنى قيامه به ولامنافاة بينهما فان قلت معنى قوله لاالجسم فى المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعاً لانا نعلم بديهة ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء عنه بناء على انه لولم يكن كذلك لم يتصور أن ينقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله وأيضاً فينتقل له وجهاً مستقلا تأمل

[قوله وذلك بأن يكون حلوله] أى بأن يكون حلول المكان في محله سريانياً وانما يلزم تداخل الجسمين حينئذ لان المتمكن فى مكان مالىء له والمكان مملوء منه فيلزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله سريانياً تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

(قوله ولكل جسم مكان بالضرورة) فان قلت كان يكفى حينئذ أن يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت انما فصل اظهاراً لفساد فاحش في آخر الشقين

[قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام) فان قلت لم لايجوز أن يكون طرف ذلك مكانا لهذا

يكون جوهراً معقولا مجرداً (فلا اشارة) حينئذ (اليه) أى الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة (وأنه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك (وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب أن يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب أن وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده (تشكيك فى البديهى) الذي لايشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لاتستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما فى النقوض الاجمالية (وسيعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب) فى حقيقة المكان (حله) أي حل ما ذكرتموه فيتبين وجه فساده كأن يقال مثلا نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي (ثم انه) أى المكان (خارج عن المتمكن) أي ليس جزءا له (والا انتقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذى هو المتمكن (عن الجزء) الذى هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمراً حالا

(قوله ان وجوده ضروري) فيه أن الخصم لايسلم وجوده فضلا عن الضرورة ومجرد الدعوى لايسمع فى محل النزاع

(قوله كأن يقال الخ) وكأن يقال اللازم من عدم كونه متحيزا بمعنى حاصلا فى مكان أن لا يكون له مكان الا أن يكون له امتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعدا قائما بنفسه ولا يكون له مكان ويتمكن الجسم فيه بالمداخلة ولا امتناع في مداخلة البعد المادي فى البعد المجرد كما سيجيء

(قوله ثم انه الخ) عطف على قوله وهو موجود

[قوله أى ليس جزءا له) يعني أن المراد من اثبات خروجه نفى الجزئية لاالمعنى المشهور أعنى نفى العلية اوالجزئية اذ لايسبق الوهم الى العينية

(قوله وليس المكان الخ) أي الدليل المذكور كما دل على نفى الجزئية دل على نفى الحالية أيضاً وهو المطلوب في هذا المقام ليترتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه الا أنه لم يذكره لعدم القول به

وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب أن يكون المتمكن منطبقاً على مكانه الحقيقى كما سيأتى ولا يتحقق هذا فيما ذكر

فى المتمكن والا انتقل بانتقاله أيضاً ولم يذكره لانه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) أى المكان (هو الهيولى فانه) يعني المكان (يقبل تعاقب الاجسام) المتمكنة فيه (ولا يخفي) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى) أيضاً (تقبل تعاقب الاجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الاول الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى أعني الهيولي (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله (وعرفت أنه) أى الشان (لا ينتج الموجبتان فى الشكل الثانى) وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو أريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون ولعله أطلق) لفظ (الهيولى عليه) أي على المكان (باشتراك اللفظ) مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى

(قوله وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون) قيل ان أفلاطون لم يذهب الى تركب الجسم من الهيولى والصورة بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضي والانفصال أعنى الاتصالين قلت ذكر في شرح المقاصد أن ذلك الجوهر المقدارى يسميه هيولى من حيث توارد الهيئات المحصلة اياه وتلك الهيئات المتواردة يسميه صورا لكونها محصلة له ومنوعة اياه

(قوله باشتراك اللفظ) أراد به المعنى اللغوي ليشمل المجاز والمنقول

[قوله وعرفت أنه لاينتج الموجبات في الشكل الثانى) على أن الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل التعاقب فى احداهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعني الحصول فلا يتكرر الوسط

(قوله بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات)لم يرد بها المتمكنات من حيث هى متمكنات حتي يرد ان هذا ليس اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المتعددة أعم من المتمكنات فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل مايصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك فى عدم انتظامه بل أراد بها المتعددات فلو بدلها بالاشياء المتعددة لكان أحسن

[قوله والا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم الخ) فان قلت ان أفلاطون لايقول بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولي عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التى هي جزء للجسم غيرمناسب المقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولي تقبل تعاقب الاجسام أى الصورة الجسمية يدل على أن عنه

التى هى جزء الجسم مكاناً له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى فطانته (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (للشئ الحاوى له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشئ محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثانى من موجبتين (الا أن تزاد عليه والمحدد الحاوى بالذات لا يتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه أشار بقوله(ويبطل) أى هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان فى لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخري فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضا ينسب الى أفلاطون قالوا لما ذهب الي أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخري بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصورى للأجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقى ليس زائداً عليه (مالئ له) ليس ناقصا عنه بحيث لايخلو شئ من مكانه عنه (والمكان محيط به) أى هوي بتمامه في المكان ليس شئ منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (اما بالتمام) بحيث اذا فرض

[قوله لظهور بطلانهما] فى الشفاء أما بيان فساد من يرى أن الهيولى والصورة مكان فبأن يعلم ان المكان يفارق عند الحركة والهيولي والصورة لا يفارقان والمكان تكون الحركة فيه والهيولى والصورة لا يكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون اليه الحركة والهيولى والصورة لا يكون اليهما الحركة البتة والتكون اذا تكون استبدل مكانه الطبيعى كالماء اذا صار هواء ولا تستبدل هيولاه الطبيعية وفى ابتداء التكون يكون في المكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريراً ويقال ان الماء كان بخاراً وان النطفة كان انساناً ولا يقال ان المكان كان جسما كذا

نقلا آخر غير ماهو المشهور من مذهبه أوكلامه محمول على التنزل على أن كلام الشارح ليس بصريح فى أن الجزئية على مذهبه تأمل

جزء من المتمكن يفرض بإزائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية (وتسمي) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (واما لا بالتمام بل بالاطراف) أى تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه (وتسمي) الملاقاة على هذا الوجه (المماسة فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوى) لا ثالث لهما (فاذا بطل أحدهما تعين الثاني والبعد اما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه مالئا له لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه لا ينقسم ولا أن يكون أمراً منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في المتمكن لماس بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما أن يكون أمراً موجوداً ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون

(عبد الحكيم)

(قوله والبعد اما موجود أو مفروض موهوم] أى مع قطع النظر عن دلائل الوجود

(قوله وتوضيح الخ] لما كان في استلزام الانطباق وكونه مالئا له لكون الملاقاة بينهما بالتمام فيكون المكان بعداً أو بالمماسة بالاطراف سطحاً خفاء ازاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلى بحيث لم يبق فيه اشتباه

(قوله فانهم يطلقون) قد نقلنا فيما سبق من الشفاء ان الاغلب عندهم اطلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه

لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذى يمنعها من النزول ﴿ الاحتمال الاول أنه ﴾ أى المكان (السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابى) واتباعهما (والا) أي وان لم يكن المكان السطح (لكان هو البعد لما مر) آنفا من أنه لا يخرج عنهما (وانه) أي كونه بعداً (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلوجهين * الاول ان) ذلك (البعد اما أن يقبل لذاته الحركة) الاينية (أولا) يقبلها (والقسمان باطلان

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) أي ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتماده والنزول غير السقوط فلا يرد انه يلزم ان يكون الحبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك على ان المقصود بيان الاطلاق لا التعريف الجامع المانع والدرقة محركة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب

[قوله إما ان يقبل لذاته الحركة] القبول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد ههنا اى البعد اما ان يمكن له الحركة نظرا الى ذاته أولا يمكن له نظرا الى ذاته ولا واسطة بين الشقين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يمتنع اتصافه بالحركة فلا يرد أنه ان أريد بعدم قبوله اياها ان يكون ذاته مقتضياً لعدم القبول فالترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون مقتضياً للقبول ولا لعدمه وأن أريد به عدم اتصافه بالقبول نظرا الى ذاته فلا نسلم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلا لها بتبع الجسم وان لم يكن قابلا لها بذاته

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) الاظهر ان يقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول اذ الاقتصار على الثاني يوهم أن يكون الحبل الذى علق به الحجر من رأسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامى لانه يوجب أن لا يكون السهم النافذ فى الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لابد أن يكون عن شيء الى شيء وما منه الانتقال واليه هو المكان كذا فى الابكار

(قوله حتى لو وضعت الدرقة) الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب

(قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك) انما أسند الدلالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والا فقد سبق ان المفيد لذلك هو الضرورة العقلية

اما الاول فلانه لو قبل) البعد (الحركة) الاينية (فمن مكان الى مكان) اذلا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) أى لذلك البعد الذى هو المكان (مكان) آخر هو بعد أيضاً وينقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض (وأنه محال) بالضرورة (وكيف)لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا أمكن انتقال كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً الا ترى أنه اذا خرج كل واحد

(قوله فلانه لو قبل الحركة الخ) حاصله انه لو أمكن له الحركة لامكن له المكان ولو أمكن له المكان لامكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية أو يقال لو أمكن لما لزم من فرض وقوعه محال لنظرا الى ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لا يقتضى وقوع الحركات بالفعل حتي يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل

(قوله ألا ترى الخ) وذلك لان المراد بخروج كل واحد خروج كل بعد سواء كان مجتمعاً مع آخر أولا فاذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الانفراد عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كما فى قولنا كل رجل يشبعه هذا الرغيف

(قوله أما الاول فلأنه لو قبل البعد الخ) أجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الي مكان وهذا الامكان يقتضى امكان أن يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الاينية لابد أن يكون أمراً متمكناً بالفعل اذ ما لا يتعلق بالمكان كالمجردات لا يكون قابلا لها أصلا والخصم أيضاً معترف به وسيصرح الشارح فى الالهيات بأن المكان لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا استدل المحققون علي أن الله تعالى ليس بمكانى بأنه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام علي أنه يستحيل أن يكون شئ في بعض أحيان وجوده مما لا تعلق له بالمكان وفى بعض منها متمكناً والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن أن ينتقض الدليل بالبعد المجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والافسائر الاجسام لا يقبله أيضاً فما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

[قوله لانه اذا أمكن انتقال كل واحد] قد يمنع الشرطية بناء على أن امكان كل درجة فى نفسه لا ينافى امتناع الكل كما أشرنا اليه فيما سبق

(قوله الا ترى أنه اذا خرج كل واحد عن مكانه) فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو منشأ الفرق فليتأمل

عن مكانه فقد خرج الكل (فله) أى للجميع (مكان فذلك المكان داخل فى (تلك) الامكنة لانه أحدها وخارج عنها لانه ظرف لها هـذا خلف لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثانى فلأن البعد اذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لايقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل * الوجـه (الثانى) أنه (لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه) فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان) اذ لايجوز أن يعدم البعد ان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا فى مكان معدوم ولا ان يعدم أحدهما والا كان المتمكن الموجود فى مكان معدوم أو بالعكس واذا كان البعد ان موجودين معا نفذ أحدهما فى الآخر (فيجتمع فى الجسم بعد ان) متداخلان (وأنه محال بالضرورة) لان كل بعدين فيهما لامحالة أكثر من أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كانت ذلك موجبا الاتحاد ورفع التعدد فى نفس الامر أو للاتحاد فى الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز)

(قوله فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته) أى لم يمكن له الحركة نظرا الى ذاته على ما مر

(قوله والا كان المتمكن الخ) والتالى باطل لكون كل منهما موجودا ومشارا اليه

(قوله من حيث انها موصوفة) وأما تداخلها من حيث انها ليست موصوفة بالعظم فواقع كتداخل الخطين من حيث العرض وتداخل السطحين من حيث العمق

(قوله فالجسم أيضاً لايقبلها لما فيـه من البعد) فان قلت عـدم قبول الحال فى الجسم الحركة لذاته لايستلزم عدم قبول الجسم اياها ألاترى ان العرض الحال فيه لايقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان الجسم يقبلها قطعاً قلت ماذكر مبنى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابليته الحركة فى ذات ذلك الشىء ولايقيد الحركة بالاستقلال او التبعية ولاشك فى تحقق هذه القابلية فى العرض الحال فى الجسم لايقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة أن يكون للبعد المكانى مكان آخر حتى تتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح فى الفرع الثانى ان المتحرك بالعرض لايلزم له مكان لانا نقول البعـد الذى هو المكان جوهر فلو قبـل الحركة كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لايقتضى تقييد الحركـة فى الشبهة بالاستقلال كالايخفى على الفطن ولوسلم فغاية مافى الباب أن يكون هذا جوابا آخر غير ماذكره المصنف فتأمل

تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين فى الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة) بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة (وأيضا فانه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها فى اقتضاء الحيز ومتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية أى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب أن يكون كل من المتحيزين بالذات منفرداً بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها فى ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيراً ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيراً مع بقاء صورته الجسمية فى الحالين فليست الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام أيضا (وأيضاً فانه) أى تجويز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة الشخصية) ويقدح في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين المشخص (ذراعين) بل أذرعا كثيرة ويجوز على تقديره أيضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وأيضا فانه يلزم) على تقدير

(حسن جلبى)

(قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض) وأما الصورة النوعية فمعنى كونها مخصصة بحيز ان النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لحيز ما مقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها فى الجسمية تقتضى حيزا ما

(قوله كون هذا الذراع المعين ذراعين) فيه بحث لان هذا من العاديات التى يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة الحكم بتعدد البعد عندهم بناء على انهم أقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كالاعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد وأما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة

تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة (وقد أبطلناه) فيما سبق (والجواب عن (الوجه) الاول انا نختار أن البعد) الذي هو المكان (لا يقبل الحركة) الا ينية (قوله فلا يقبلها الجسم) أيضاً (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) أعني المكان (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعني لذاته (القيام بالمحل) والحاجة اليه (والا لاستغني) في حد ذاته عنه) أي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أي في المحل أصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في المحل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وأنه يقتضي أن يكون كل بعد كذلك) أي حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناه) خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً موجوداً مبني كالوجه الاول (على تماثل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني أنا لا نسلم

(عبد الحكيم)

(قوله وانهما مختلفان بالحقيقة) اذ لا تماثل بين الجوهر والعرض والمجيب وان كان يكفيه مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا أنه لما كان قائلا بكون المكان السطح لا البعد تعرض لاثبات الاختلاف

(قوله انما يلزم الخ) لو سلم التماثل يجوز ان يكون الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعاً الى الامور الخارجية اللازمة لهما لا من حقيقتهما المتحدة .

(قوله اذ لا واسطة بين الحاجة الخ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق

(قوله لا يتصور حلوله فيه) بناء على ان الحلول يقتضي الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر

[قوله انا لا نسلم حصول اجتماع البعدين الخ] حاصله ان أردتم بحصولهما في جسم حلولهما فيه فالملازمة ممنوعة لان اللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع وان أردتم مجرد اجتماعهما في الجسم ونفوذهما فيه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فان الضروري أن كل بعدين

اجتماع البعدين في جسم) على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان (بل) نقول (بعد هو في الجسم يلازمه) وهو حال في مادته (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلا (وامتناع ذلك) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميهما أعني جواز المفارقة وامتناعها (وان اشتركا في كونهما بعداً) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) أي ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم أنه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) أي الذراع (عبارة عن البعد الحال) في المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضا أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزاً بذاته حتي يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه (و) أنه (لا يلزم اجتماع المثلين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عاقل) لان أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة ﴿ فروع ﴾ على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققته (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء) فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به (أو أكثر) من سطح واحد كالحجر الموضوع على

ماديين فهما أكبر من أحدهما وأما اذا كان أحدهما مجردا قائما بنفسه والآخر ماديا قائما بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظري وما مر من ان تداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة ولا تفاوت في ذلك بين المادي والمجرد ففي محل النزاع غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجبا لكثافته

(قوله وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد) رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضاً

الارض فانه) أى مكانه (أرض وهواء) يعنى أنه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذي فوقه (الثانى) من تلك الفروع (أنه قد تحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجاري) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً أو مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر (أو) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيه) أي فى الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (أولا) تحرك أصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك الحاوى والمحوي معا) اما متوافقين فى الجهة أو متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق أو الخلاف (أو) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب أو) تحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك

(قوله سواء فرض واحدا أو مركباً من متعدد) سيجيء في بحث الكيفيات ان السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس أو متواصلة في الحقيقة أيضاً فعلى الثانى يكون مكان السمك في الماء الجاري واحدا وعلى الاول يكون متعددا بخلاف الطير الواقف فى الهواء الراكد فان مكانه سطح واحد وبعض الناظرين لم يتنبهوا فوقعوا فى حيص بيص

(قوله متحركا بتبعية حركة الماء الخ) ما دام ذلك السطح المحيط مماسا لسطح الظاهر من السمك واذا فارق منه يضمحل ذلك السطح فتدبر فانه قد سهى فيه بعض

(قوله وقد يقال الخ) هذا مدفوع بأن المقصود انه لاتلازم فى المكان والمتمكن في الحركة نظرا الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب أمر خارج لاينافيه ولذلك قال فالاولى

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً) اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحدا على ما سبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيئاً مداخلا فى الماء كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان سطحاً يتلاشى ويضمحل ويحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الحجر المستوي الموضوع فى الماء يضمحل جميع سطوح مائه

(قوله ولما كانت حركة السطح الخ) فان قلت يلزم من هذا أن لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بأنه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان

(قوله والريح تقف) الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلامعنى لوقوفه ظاهراً

الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة أخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده ﴿ الاحتمال الثاني أنه ﴾ أعني المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بأن الماء مثلا انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه (وهو) أي كون المكان بعدا موجوداً (مذهب أفلاطون) كما هو المشهور (اما أنه) أي البعد الذي هو المكان (موجود فلانه متقدر) اي يقبل التقدر (بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والنقصان (فان ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدر والتفاوت أمر فرضي فان العقل يلاحظ

(قوله فيكون مثالا لكل واحدة) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الاحكام المذكورة بان البعد لا حركة له أصلا

(قوله فطر) أي خلق

(قوله حاكمون بذلك) ويقولون بتعاقب الاجسام المحصورة في الاناء عليه

(قوله فلانه يتقدر الخ) الاخصر فلما مر الا انه أعاد

(قوله فالاولى ان يمثل بكرة الخ) المقام والمساق في الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس بذاك والمثال المطابق للمقام الماء المالئ للكوز المنكوس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكوز فقد تحرك المحوي وأما الحاوي اعني ذلك السطح فهو واقف

(قوله لانه فطر عليه البديهة) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة بمقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيها فكأنه أمر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام باسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد

(قوله لا يقال ذلك التقدر والتفاوت الخ) الحق في الجواب على ما أشير اليه في مباحث الزمان منع

وقوع شئ فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (واما أنه) أي المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من أنه لايخرج منهما (وانه) أى كون المكان هو السطح (باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر أو باجسام متعددة وأياما كان فوراء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناهي الاجسام وسنبطله لا يقال لانسلم) لزوم لاتناهى الاجسام (بل تنتهي الى جسم لامكان له فان المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الاجسام متناهيـة أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطـل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى (فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به) فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التى لاتقتضى تبدل المكان (انمـا تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاه المتمايزان بحسب مايعرض لهما من كونهـما فوق الارض أو تحتها) فلاشك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع أجزاء

(قوله لانا نقول الخ) هذا الجواب لايتم لو قرر الاعتراض بان قبوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الاجسام التى يتجدد تباعدها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام انتفي التفاوت والتقدير

كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الايرى ان ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عليه السلام اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان

المحدد تستبدل أمكنتها بامكنة أخري حال حركته بالاستدارة (ولوكان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها) الذى ركزت هي فيه (نقلة) أصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) ألا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من أجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله فى مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من أوضاعه ونسبته بالقياس الى ماتحته أمراً طبيعيا وأيضاً لهم أن يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج

(قوله مابه تمايز الخ) أى تكون الاشارة الحسية الى أحدها غير الاشارة الى الآخر

(قوله وهو أعم من المكان) قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات أن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة أعني مايعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم الى غير الجسم لانه مما يقتضيه تأثير غريب وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة انتهي ولا شك فى أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالحيز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الاجسام على مافى المباحث المشرقية ان لكل جسم وضعاً وللفلك الاقصى وضع وهو مباين المكان بمعنى السطح فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة الى اعتبار عمومه

(قوله لهم أن يخصوا الخ) جواب باختيار أن الحيز هو المكان والكلية مخصوص بما سوى المحدد واليه تشير عبارة الاشارات حيث قال ان الجسم اذا خلى وطباعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يقل كل جسم ويرد عليه انا لا نسلم ان لو خلى الجسم ونفسه يقتضي المكان بمعنى السطح كيف وقد انتفى

(قوله لتناوله الوضع الخ) فى سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التى يتميز بها الجسم فى الاشارة الحسية والمقولة التى هي احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز فى المحدد هو الوضع أى الحالة التى يتميز بها الجسم فى الاشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة فى سائر الاجسام وأثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم الممتاز فى الاشارة الحسية الكائن تحت آخر له محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان

عنه مالا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة أيضا واما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى المكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف في الهواء) أي الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) فى تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك أنه) أى الطير فى تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركة أينية باستبدال الامكنة (وأن القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم)

ذلك الاقتضاء فى الحدد وان للمحيط مدخلا في ذلك

(قوله ان المشار اليه بهنا وهناك) فيه أن الاشارة بهنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع بنى لا يقبله العقل السليم فالوجه أن يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه في نفسه ولا نسلم أنه مشار اليه بهنا وهناك

(قوله تلك الاجزاء مفروضة) أى جزئيتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة

(قوله وان كانت موجودة بالفعل) أي مع وصف الجزئية

[قوله في الهواء أى الريح] الهواء فى اللغة الجو وفى الاصطلاح أحد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح بذكر المحل وارادة الحال ليصح توصيفه الهابة على الثانى للاشارة الي أن تأنيث الصفة مع أن الهواء مذكر بتأويله بالريح

(قوله فلا يعرض لها حركة خارجية) الظاهر ان ذوات الاجزاء محققة والفرضية جزئيتها وان تحقق الذات يكفى لعروض الحركة الخارجية وسيأتى تتمة لهذا الكلام فى مباحث الاين على رأى الفلاسفة

(قوله أى الريح الهابة) انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التأخير لان الريح هو الهواء الهاب اشارة الى وجه تأنيث الهابة بانه مبنى على تأويل الهواء بالريح والريح يؤنث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب

من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركوزفيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق (وقد يجاب عنه) أي عن الوجه الثاني (بمنع الملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة) الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل فى الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل في القمر) وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) أي التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) فى الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول

(قوله وقد يقال الخ) أي لا نسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لا يستلزم رفع المنع الا اذا كان مساويا له وههنا ليس كذلك اذ يجوز أن يستند بان الحركة عبارة عن استبدال الامكنة من المتمكن فيها

(قوله فى صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول

(قوله والجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة) فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجوداً وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن أن يوجد الحركة بدون التغير فى الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور فى نفس الامر بل لزومه من تفسير المكان بالسطح فاذكرته وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل

المسافة الى آخرها) أي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهي ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي (تسمى التوجه) والتوسط أيضاً (واستبدال المكان من لوازمها) أى من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزم فيه أعنى الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من المتمكن فيها

(قوله فان استبدال الامكنة الخ) في الشفاء أما انه ليس متحركا فلأنه ليس مبدأ الاستبدال فيه والمتحرك في الحقيقة هو الذى مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتي انه لو كان سائر الاشياء عنده بحالها لكان حاله يتغير أعنى لو كانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه ثابتة كما هي لايعرض لها عارض كان الذى عرض له يتبدل نسبته فيها وأما هذا فليس كذلك انتهي وبما نقلنا ظهر اندفاع مافي الشرح الجديد للتجريد انه اذا قيل ان انسانا محفوفا بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الي بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الجالس في الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم أن يكون ساكناً وذلك سفسطة فلا مدفع له

(قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً الخ) أراد أن ينشأ منه منشأ قريباً فلا يرد ان شخصاً اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلاشك انه نشأ منه تحرك الهواء لمشايعته فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة أينية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم أن يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم أن يكون ساكناً وذلك سفسطة فلا مدفع له وأقول أما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض تساوى حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على أصل الفلاسفة لما سيجيء من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير المذكور والخصوم هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على أن المكان هو البعد الموجود المجرد أعنى أفلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا أن يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمامية دليل اشتراط المعاوقة وأما عن الاول فبعد تسليم أن سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم أرادوا بالمكان في تفسير الحركة الاينية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم أرادوا باستبدال المكان الناشئ من جهة المتمكن طلب تبدله أعنى القصد الذى هو كون الجهة مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذى لا يوجد في حال

كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفي بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (أنه لو كان) المكان (السطح لزم أن لا يكون) المكان (مساويا للمتمكن واللازم باطل) لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب أن يكونا متساويين (بيانه) أي بيان اللزوم (انا اذا أخذنا جسما) كشمعة مثلا (فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جدا (طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك) أي عشرة أذرع أيضاً (كان) مكانه في هذه الحالة (أضعاف ذلك) المكان الذي كان له فى حالة التدوير فقد ازداد المكان (والمتمكن بحاله لم يزدد) وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) أيضاً (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه بعضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مما ساله كذلك قبل الصب (فقد نقص المتمكن) الذى هو الماء (والمكان) أعنى السطح الباطن من الزق

[قوله وأما القمر فلا يجرى الخ] لو أريد باللوازم الروادف تم الجواب في القمر أيضاً مع الاشارة الى بيان منشأ غلط المستدل بانه أقام تابع الحركة مقامها فبنى الاستدلال عليه

[قوله وقد يمنع الخ] يعنى أن المتمكن بالذات انما هو المقدار والجسم يتبعه بدليل زيادة المكان بالتخلخل وانتقاصه بالتكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل وان كان بالقوة واحدا بمعنى أن المساحة واحدة

السكون وان وجد طلب الحصول بالمعني الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق فى الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى لمانع تخلف برودة الماء عنه لمانع التسخين القريب الثالث أن المصنف نقل فى المقصد الرابع من بحث الاكوان على رأي المتكلمين اختلافهم فى تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لانسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة أينية سفسطة ثم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة فتأمل

(بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة علي استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (أن المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فملأه الهواء لم يبطل والسطح) الذي كان محيطا بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيده (أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بأنه) أي مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود)

[قوله قربه] أي قرب الزق

[قوله وقد يجاب الخ] يعني أن المتمكن بالذات انما هو السطح الظاهر لاالحجم والا لكان للاجزاء الباطنة أيضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور

[قوله انه من تتمة الخ] لانه ثبت عدم مساواة المكان المتمكن فيكون داخلا تحت البيان المذكور

[قوله نعلم بالضرورة الخ] بدليل انه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر

[قوله بانه أى مقصد المتحرك الخ] بخلاف مقصد المتحرك بالتحصيل فانه يجب أن لا يكون موجودا حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كما سيجيء في مبحث اثبات الجهة أن معنى قوله ان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كما سيجيء ولا شك أن مايقصد القرب منه لابد أن يكون موجودا حال القصد بخلاف مايقصد الحصول فيه فانه حال القصد يجب أن يكون معلوما وحال

(قوله انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر أن ضمير قربه راجع الي المكان ويمكن أن يرجع الي الماء ويجعل انتقاص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما

(قوله فدل على أن المكان هو البعد الخ) مبنى على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك

[قوله وقد صرح ابن سينا الخ) اشارة الى أن الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه وأما وجوده عند القصد فلا

حال الحركة ليتصور كونه متقصداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذى يقتضي (أن ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر مثلا (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا مايقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذى يقتضي (أن ينطبق محيطه) ويلتصق (بمحيط المحدد) الذى تنتهى اليه حركات العناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف (وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالئ لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) أى كونه مالئا له (الا بان يكون فى كل جزء) من المكان (جزء) من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلا (وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا أنه لايوجد شئ من مكانه الاوهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعي) فى كون المكان هو البعد (الضرورة فى انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) أو شئ آخر فيه (كان بين أطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين أطرافه (عندما كان (فيه ماء أو هواء) لانا نعلم بالضرورة ان دخول شئ منهما في الاناء لايرفع ذلك البعد

الحصول أن يجب يكون موجودا

(قوله الذى ينتهى الخ) أي ليس المراد بالمحدد ما يتحدد به الجهات الحقيقية بل ما يتحدد به جهات الحركات المستقيمة بحجمه أى بكميته

(قوله بمحيط المحدد) الاضافة بيانية أولامية وتفسيره بمقعر فلك القمر ازالة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لايقصده الخفيف المطلق وانما هو منتهي الاشارات

من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازى بأنه لاشك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا أن هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز أن يكون محالا (وأيضا فما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه الي) الجسم (المحيط و) الجسم (المحاط) شيء (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكل المحاط بمحدبه مكانا له أيضاً لان نسبتهما اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) أي للجسم المتوسط (مكانان) أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه (والتسمية لا كلام فيها) أي لانقول يجب أن يسمي كل واحد منهما مكانا اذ يجوز أن يسمى أحدهما في العرف مكانا له دون الآخر (انما الكلام في الحقيقة) وأنه لافرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر أيضاً كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلا به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء ﴿ الاحتمال الثالث ﴾ في المكان (أنه البعد

[قوله وقد أجاب عنه الخ] في الشفاء قالوا أي أصحاب البعد ان الامور البسيطة انما يؤدى اليه التحليل ويوهم رفع شيء بشيء من الاشياء المجتمعة معاً وهما فالذى يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو البسيط الموجود في نفسه وان كان لا يبقى له قوام ولهذا السبب عرفنا الهيولي والصورة والبسائط التى هي آحاد في أشياء مجتمعة ثم اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء لزم أن يكون البعد الثابت بين أطرافه موجودا فذلك أيضاً موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى وخلاصته ان المفروض وان كان محالا لكن الفرض ممكن وهو كاف لنا في المقصود ولا يخفى اندفاع ما ذكره الامام بذلك

[قوله يسمى أحدهما في العرف مكانا الخ] اذ لا مشاحة في الاصطلاح

[قوله في الحقيقة المكانية] لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما

[قوله وقد يقال الخ] أى لا نسلم عدم الفرق فان الحقيقة المكانية تقتضي امتلاء المكان بالمتمكن ينسب اليه بكلمة في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحاط

[قوله وقد أجاب عنه الامام الرازى الخ) هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لامن طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء محالا عندهم كما سيأتي الآن

المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) أيضاً (بينهما ماءاسهما) فيكون مابينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحالان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم أيضاً يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لمامر من التقدر) فان مابين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى مابين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده في الخارج أولا (واما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) ونفي صرف (يثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعداً ولا خلاء أيضاً (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (لهم) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان * الاول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا الى غير

[قوله وحقيقته ان يكون الخ] فيه تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين

(قوله وجوزه) أى الفراغ المحدود بين الجسمين

(قوله متفقون الخ) انما الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل

(قوله وان تقدره) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون ان التقدر يقتضى الوجود والمتكلمون يمنعونه

(قوله وحقيقته أن يكون الجسمان الخ) حقيقة الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر الاختلاف فيه وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم أن لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين

(قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء) قيل اذا اتخذ صفحة من حديد واذبنا مثل

النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما يكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة فهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا أنه لابد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين نقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبديهة

[قوله متساوية في الوضع] بان يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فان الاستدلال يتم بتماس محدب كرة صغيرة لمقعر كرة أخرى اذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة

[قوله بحيث لا يكون الخ] متعلق بقوله يكون أجزاؤها لا بقوله متصلة اذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينافي الاتصال بل التساوي في الوضع وفيه اشارة الى ان ليس المراد بالتساوي في الوضع ان يقع كلها على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال في نفسه بل أعم من ان يكون في نفسه أو باتصال بعض الاجزاء بالبعض

[قوله سواء كانت الخ] فحينئذ لا تكون متصلة

[قوله مسام] المسام الثقب

(قوله أو غير نافذة) فلا تكون متساوية في الوضع

[قوله صفحة يتساوى وضع أجزائها] أي صفحة متصلة يتساوى وضع أجزائها في الحس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسي

[قوله فان كانت ملساء] أي في نفس الامر فذاك المطلوب

[قوله سطح متصل) أي لا منفذ فيه سواء كان متصلا في نفسه أو باعتبار وقوع جزء بجزء من غير منفذ

(قوله والا) أي ان لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن أجزاء لا تتجزي متفرقة بينها منافذ اذ لو كانت في جهة من الجهات الثلاث منقسمة تحقق الصفحة المتصلة

(قوله وأنه باطل بالبديهة) يعني بديهة العقل تشهد بان الصفحة ليست أجزاء متفرقة فان فيها حالة

الرصاص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حصل المقصود سواء ثبت الملاسة أم لا ومنع الانطباق مكابرة وأنت خبير بأن بمجرد ما ذكر لا يكفي اذ لو وجدنا مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء الى البين مع ارتفاع ذلك الذاب نعم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود فبيان امكان الصفحة الملساء لكونها أظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جداً دخلها الهواء واحتقن فيها للطافتها ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت فحينئذ لا يتم قوله فنضع فيها اجزاء فليتأمل

(قوله والا فعدم ملاستها الخ) فان قلت الترديد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير

واما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فاما أن تنتفي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع

مانعة عن تفكك الاجزاء بخلاف الاجزاء المتفرقة

(قوله واما لوجود الخ) عطف على قوله لعدم الاتصال

[قوله فان انتفت الزوايا] بان كانت الزوايا مثل الاجزاء التي لا تتجزى

[قوله حصل المطلوب] وهو تساوى الاجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم التنافذ

(قوله والا صارت أصغر) فيما اذا كانت الزوايا أكبر من الاجزاء التى لا تتجزى

[قوله فاما ان تنتفي] بان تصير الزوايا بعد وضع الاجزاء الاولى مساوية للاجزاء

(قوله أو تذهب الزوايا) أي كل واحدة منها في الانقسام الفعلي الى غير النهاية لانه يبقى في كل مرتبة بعضها خالياً فينقسم الي جزئين مملوء وخال والمراد بالانقسام الفعلي الانقسام الذى تتميز الاجزاء فيه في الخارج كاختلاف عرضين فانه عده الشيخ من الانقسام الفعلي لا ما ينفك به الاجزاء في الخارج وانما قيد الانقسام بالفعل لان الزوايا قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية لكونها سطحا

(قوله والثاني باطل) لانه يستلزم في الجسم اشتمال المتناهي أعني الزاوية على أجزاء غير متناهية بالفعل متميزة بعضها عن بعض في الخارج وان لم تكن منفكة

(قوله قال الامام الرازى) الفرق بين التوجيهين ان مبنى التوجيه الاول ان المراد بذهاب الزوايا الي غير النهاية ذهاب كل واحدة منها في الانقسام الى غير النهاية ومبنى هذا التوجيه ان المراد بذهاب جميع الزوايا في العدد الى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل

فرض تساوى وضع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوى لا يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك على الفرض فلا محذور

(قوله فنضع فيها اجزاء أخرى) هذا جار في المسام أيضاً وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لم لا يجوز أن يبقى فرجة وهمية لا يمكن أن يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح في المقصود اذ لا يحتقن فيه الهواء بحسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور اللهم الا أن يصار الى أن ما أشرت اليه من الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافته دون غيره من الاجسام التى لا تقبل التخلخل فتدبر

(قوله قال الامام الخ) الظاهر أن المحذور فيما ذكره الامام لعدم تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما

والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزاوية الى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح فانه وان جاز الا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لأجزاء لا تتجزى) يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا بتمامها أو أن يماس شئ منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لأجزاء لا تتجزى أصلا (وأنتم تقولون به) أي بتماس الاجزاء

(قوله لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كما يدل عليه الاضراب

(قوله وهو محال) اذ وجود الزوايا الغير المتناهية في السطح المتناهي محال بالضرورة

[قوله مستوية) أى متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها

(قوله والا لم يكن التماس الخ) لايخفى ان امكان التماس بين الصفحتين بديهي وما ذكره في بيانه مدخول فيه لانه ان أريد به التماس بينهما الاجزاء لا تتجزى بحيث لا يكون بينهما منافذ فغير لازم لكون كل واحد من الصفحتين ملساء وان أريد به التماس لاجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه المطلوب لانه حينئذ يتماس صفحة متصلة بمثله ويتم الاستدلال فالصواب ترك قوله والا لم يكن التماس الخ ولو أريد بالاجزاء النقاط ويقال لو لم يكن تماس شئ منقسم في جهتين واحديهما بنظيره من الاخرى لم يكن التماس في شئ من الصور الا بالنقاط وأنتم لا تقولون به بل تقولون بتماس السطح بالسطح أيضاً فان

ذكره الشارح أو لانقسام زاوية واحدة بالفعل الي غير النهاية لكن في قوله ولابد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لايجوز أن ينتهي الي سطوح صغار منحنية ولا ينتهي الي سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا الى غير النهاية قيل وكأن الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن أن يوجه كلام الامام بعد تسليم أن السطح المنحني لازاوية فيه بانه أراد بالمستوى مالازاوية فيه بقرينة السياق لامايقابل الانحناء بالاستواء بهذا المعني يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق وأدرج أحدهما في الآخر ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب يلغو بيان امكان الصفحة الملساء قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا لقي سطحا آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة الخ فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز أن يقال معنى آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلابد أن ينتهى الى سطوح صغار لازاوية فيها وبه ثبت المطلوب وان لم يكن سطحاً ملساء وهذا معنى صحيح فتأمل

(قوله والا لم يكن التماس الحاصل بها الا لاجزاء لاتجزي أصلا) فان قلت لم لايجوز أن يتماسا

التي لا تجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جوز التماس بينهما اما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ماساء فنقول (ولا يمتنع رفع احدهما عن الاخري دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وأيضا فأى جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءا لا يتجزي) أو ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجزاء (وان الهواء) أو جسما غيره (انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فمنذ كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا) عن

محدب كل فلك مماس بمقعر آخر اسكان له وجه

(قوله من تفكك الرحي) حيث قالوا اذا تحرك الرحي على مركزه فان قطع الطوق الصغير جزءا حين قطع الطوق الكبير الجزء لزم مساواتهما وان قطع أقل منه لزم انقسام الجزء وان سكن لزم تفكك أجزاء الرحي

(قوله والا لزم تداخل الخ) حين تماسها

بنقطة كما ان تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماس شئ منقسم في جهتين نظير لفرض تساوى وضع الاجزاء فان لم يتماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح بل يكون هناك أجزاء لا تجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جدا

(قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام) فان قلت لم لا يجوز أن يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتخلخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في أجزاء احدي الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الي الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الاجزاء فيلزم التكاثف قلت نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بان يمر احداهما من طرف الاخرى عليها الي ان يتم الانطباق وادعاء تكاثف أجزاء صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض أجزاء احدي الصفحتين هواء متخلخلا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه

الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (الزامي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) أي الى الوسط من الاطراف (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له فى المسام الضيقة جداً وأنت تعلم أنه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف فى أثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الالزام) عليهم (الا بيان جواز الارتفاع دفعة أي فى آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل

(قوله فان عند المتكلم) ولا يمكن للحكيم ان يقول بخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع احدى الصفحتين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر بينهما فلا تكونان مماستين هذا خلف

(قوله وأيضاً يجوز عنده الخ) وما مر من انه خلاف ما يشهد به البديهة ففيه ان البديهة انما تحكم بالفرق بين الأجزاء المتفرقة والصفحة وههنا يعتبر الانفكاك بين أجزاء الصفحة دون المتفرقة ويجوز ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة أو للتأليف القائم بهما كما هو رأي أبى هاشم

(قوله بل بوجودها أيضاً) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم

[قوله أي فى آن] فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لا يفيد لانه يجوز ان يكون فى زمان

[قوله فان الارتفاع حركة] قال الشارح قدس سره في حواشى شرح المطالع توضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أى وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما اما ان يكون منقسما في جهة الارتفاع أولا والثاني محال والا لم يكن فاصلا فتعين الاول فيكون مسافة بجزئه لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعيا

(قوله فان الارتفاع حركة) يريد أن حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه أن حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط. وقطع احدي المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط. وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه أن الحركة من الطرف الى الوسط تكون

حركة عنده في زمان) اذلا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وانه) أي الزمان (منقسم الى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده (في زمان ارتفاعها بسلاك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة في آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام * (الثاني) من الوجهين الدالين على جواز

(قوله في زمان ارتفاعها) فان الانطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فالارتفاع والوصول الى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في أي آن يفرض في زمان تينك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن معين وكما ان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول الى الوسط تدريجي كذلك قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجي بلا تفاوت فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام وغرض دون فهمه الاوهام

(قوله لا يقال الخ) يعني ان الالزام المذكور انما لا يتم اذا لم يتعرض في الاستدلال للامماسة واكتفى بأن الارتفاع دفعي أما لو تعرض لها وقيل اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة فهي متأخرة عن الرفع والا لكانت حاصلة حال المماسة فيجتمع المتقابلان وهي آنية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الآن فتكون متأخرة عنها لامتناع السلوك حال المماسة للزوم التداخل فيكون الوسط في آن اللامماسة خالياً عن الهواء ليتم الالزام

(قوله لانا نقول الخ) حاصله ان السلوك ليس متأخرا عن اللا مماسة لانها وان كانت آنية حاصلة بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل اللا مماسة حصل الوصول الى الطرف فلا خلاء

على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول متقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خالياً بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى أن هذا لا يندفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زمانا فتأمل

(قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام) فيه بحث لان المسافة التي

الخلاء (انه لولا وجود الخلاء) فيما بين الاجسام (تصادمت أجسام العالم) باسرها وتحركت (بحركة بقة) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك) كالبقة (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) أى ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض ان لاخلاء فيما بين الاجسام (وهو) أعنى ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) أى انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم (عن مكانه اليه) أى الي مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أى الجسم الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاولين (والكلام فيه) أى فى هذا الجسم الثالث (كما فى الاول) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لابد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان

[قوله تصادمت الخ] الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم من عدم الخلاء تدافع أجسام العالم كلها لانه اذا انتهي الدفع الي منتهي الطرف الآخر ولايندفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم وثم الى آخر الاجسام وهكذا الى ان ينتهي لامتناع التداخل فمعني قوله ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الاجسام

يتحقق فيها حركة الجسم انما تحقق في آن اللاممامسة فما لم يحصل اللاممامسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لاتحقق فى ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو الوسط فى ذلك الزمان فان قلت كل لاممامسة نفرض فهي مسبوقة بلا مماسة أخرى لاالى نهاية ولا يوجد لاممامسة هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة فى زمان يكون آن تلك اللاممامسة مبدأ ذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفى لنا فى اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا بانه مالم يحصل اللاممامسة لم يتصور الحركة من الطرف الي الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لاممامسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة

(قوله أى فى هذا الجسم الثالث) ارجاع الضمير الي الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثاني السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثاني وحمل الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل

(قوله ولا يجوز أن ينتقل الثالث الي مكان الثانى) لاستلزامه الدور وأيضاً مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننتقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتتحرك أجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (أيضاً) أي كالوجه الاول (الزامى) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوأ (قد يعدم الله الجسم الذى قدامه) أى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك (ويخلق جسما آخر فى مكانه) أى مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الالزام) على الحكماء (الا بابطال التخلخل والتكاثف والاجازان يتخلخل ماخلفه) أى يزيد مقدار ماخلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ماخلفه عن مكانه (ويتكاثف ماقدامه) أى ينتقص مقدار ماقدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد فى البيان فقال (الى غاية مايطيع) ماخلفه أو ماقدامه (لذلك) التخلخل أو التكاثف (بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصويره ان المتحرك فى الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به

(قوله فتتحرك أجسام العالم كلها) حمل التسلسل على المعنى اللغوي وجعل اللازم حركة جميع الاجسام فالتصادم على هذا دفع الاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالقبول

(قوله الى غاية الخ) متعلق بيتخلخل ويتكاثف بتضمين معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره

(قوله ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها) التسلسل ههنا على معناه اللغوى فلا ينافي تناهي المواد ثم المحال ههنا حركة جميع الاجسام بحركة بقة على أن فيه المطلوب لان حركة المجموع أيضاً يقتضى أن يكون للاخير مكان خال والتحقيق أن المحال امتناع حركة بقة لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة وانه دور محال كما ذكره الشارح في المقاصد ولو جعل الكلام الزامياً وبجعل المحال لزوم حركة الافلاك حركة أبلية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد

(قوله وتصويره أن المتحرك في الهواء) المفهوم من هذا التصوير التكاثف انما يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد فى واحد مما بعده وهو المنتهى والاقرب الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن أن يكون ماقدام المتحرك يدفع ماقدامه ويتكاثف وينتهى الى مايتكاثف فقط وكذا ما خلفه يجذب ويتخلخل وينتهي الي مايتخلخل فقط وسيرد عليك مايؤيده الآن

(قوله الدافع المتوسط) اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع شيئاً كما يدل عليه قوله مالم يندفع به وكذا المراد بقوله مادفعه ماقصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل الا

يضطر الى قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا فى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا فى مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المطلوب (قلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقداراً وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر (وسيأتى ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الالزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التى تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلايكون هناك تقدم أصلا أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتى الاصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر أى يمتنع الانفكاك عنه (وان أراد)

(قوله يقع كلاهما معاً الخ) قيل هذا فى الحركة المستديرة صحيح وأما فى الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستدل لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم باطل لاندفع الجواب وفيه ان تحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاجسام غير معلوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه

أن يقال المتكاثف فكأنه دفع بالفعل أو يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لايلائم أصول الفلاسفة (قوله ويضعف الانجذاب الخ) فان قلت سبب الانجذاب أن لايقع الخلاء وهذا السبب متحقق فى كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناه على أقلية المكان بتخلخل كل ما خلف المتحرك قدراما وبهذا يظهر أن التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل

بالتوقف (امتناع الانفكاك بمعنى التقدم ممنوع ههنا) أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلا أو التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجيب عن هذا الالزام أيضا بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة فى البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة فى قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى وأما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا أو موجودا (بوجوه) ثلاثة (الاول انه لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما) ارادية أو قسرية أو طبيعية (فى مسافة خالية فهي فى زمان) لان كل حركة انما هي على

[قوله فان التزمتم هذا التزمنا الخ] لا يخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذى أثبتناه مكابرة بخلاف التزام تموج البحر بكليته

[قوله فيحتاج الى ابطال الخ] بما مر من أنه يستلزم التداخل

(قوله لو وجد الخلاء الخ) خلاصته لو أمكن الخلاء لامكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك الحركة فى ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زمانى الخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ الامور الاخر لا شك فى امكانها بل فى وقوعها في الحركات أى الحركات المتحدة فى المسافة والقوة المحركة ومقدار الجسم

(قوله واذ لاخلاء هناك فاذا تحركت سمكة الخ) فيه بحث لانا نجوز أن يعدم الله ماءا في قدام السمك ويوجد ماء آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء فى الماء لايرد علينا هذا الالزام أصلا والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله

(قوله التزمنا تدافع أجسام العالم) قد أشرنا الى امكان جعل الحل فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة أبلية فحينئذ لايمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم

(قوله فهي فى زمان) انما احتيج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاوق الاول فى زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة كما لانسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح أن يفرض ذومعاوق آخر يكون نسبة معاوقه الى معاوق

مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (أخري مثلها) أي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (في زمان أكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاوق) الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الاولى أيضا في القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الملء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان) في الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكلما كان المعاوق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) أي المعاوق (القوام) يعني قوام الجسم المالئ للمسافة الذي يخرقه المتحرك (فان كان المعاوق عشراً) من معاوق آخر كالملء الثاني بالقياس الى الملء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاوق الاقل (عشرا) أيضاً من زمان المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاوق) عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الملء الرقيق وهو معاوق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والا اختلف الزمان أيضاً (هذا خلف) لان البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها أصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زماني الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاوقين) حتى يجب أنه لما كان المعاوق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين (انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضي زمانا) واقعا بازائها لكنها تقتضيه

(قوله وهو أي المعاوق القوام) أي فيما نحن فيه اذ المفروض عدم شئ آخر فلا يرد منع انحصار المعاوق في القوام لجواز ان يكون شئ آخر كالقوة الجاذبة للحديد في المغناطيس

الاول كنسبة مارفع فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول. وهو المبني في تمام الدليل

لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه أشار بقوله (والا) أي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقين) في المثال المذكور (لا لأصل الحركة) أي لازمان أصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه (في المثال المفروض) وهو الحركة في الملاء الغليظ (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاوق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق (وتسع ساعات بازاء المعاوق) الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشراً منها وهو عشر تسع ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة أعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار (الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الملاء الرقيق (في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات أسرع الحركات (لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم

[قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق] أي في الحركتين المذكورتين للاتحاد في القوة المحركة ومقدار

[قوله لكنها تقتضيه] الا ترى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه لا معاوق فيها

[قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق] فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء

الخلف (وهذا) الجواب الذي هو محصل ماذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) اما بحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان وقوعها فيه (الا بحسب التوهم) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء وأما بحسب نفس الامر فكلا لجواز أن يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لايقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة فى جزء

الجسم وليس المراد انه فى كل الحركات بازاء المعاوق فانه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المعاوق فلا يرد انه لو كان كله بازاء المعاوق كان الحركة فى الخلاء ممتنعة أو واقعة فى آن فلا يتم الدليل

[قوله الذى هو محصل الخ] عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع أخرى فى نصف ذلك الزمان أو فى ضعفه كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف انتهى يعنى ان ماهية الحركة لو اقتضى زمانا معينا لوجدت فيه لا مع مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شئ من المراتب لازما لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة فى ذلك فى نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هذا خلف ولا يخفى ان خلاصته انه يلزم من اقتضائها زمانا معيناً اتصافها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنها ولا يرد عليه انا لا نسلم امكان وقوعها فى نصف ذلك الزمان في نفس الامر لان وقوعها فى أى جزء يفرض من الزمان ممكن كما بينه الشارح قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع فى نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع فى الضعف أيضاً و لاشك فى امكانه فى نفس الامر بل بالتوهم وما قيل ان كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانفكاكية والجائز مالا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا تقتضى الحركة زمانا فليس بشئ لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الانفكاكية انما أثبتوا في الاجسام الديمقراطية لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر لنظرا الي الماهية وأجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال ههنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعاً من قبول القسمة الانفكاكية

[قوله فكيف تقع الحركة المحققة الخ) وما قيل ان متحركا بطيئاً كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك

واقعة فى آن فلا يتم الدليل كما حققته فى عنوان البحث

[قوله بل بالتوهم] فان قلت كلامه مبنى على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز مالايلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا تقتضى الحركة زمانا قلت مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا بحث آخر وهو أن متحركا بطيئاً كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك فى زمان

وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لاانقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى أجزاء هي أزمنة انقساما لايقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى أجزاء هي حركات كما أن المسافة لاتنقسم الا الى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذى لايتجزي فان سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جزئ على أى وجه أريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي هى صالحة لان تقع في أي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدراً معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجودة فى كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج فى ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب فى الحقيقة (وأيضاً

في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كفلك الافلاك متحرك فيه أيضاً فاما ان تساوى الحركتان فى السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعته أكثر مما قطعه البطئ فلا محالة يقع مقدار ما قطعه البطئ فى جزء وهمى من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمى من الزمان فوهم لان الزمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل وكذلك الحركة والانقسام لهما انما هو في الوهم فالجزء الوهمى للحركة وقع في الجزء الوهمي للزمان على ان فرض وقوع حركة فلك الثوابت في جزء لا ينقسم فعلا بل وهما محال لانه يستلزم ان يكون تلك الحركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة فى ذلك الجزء لا تكون الا حركة المحدد

(قوله ونحن نقول الخ) اثبات لعدم اقتضاء ماهية الحركة قدرا من الزمان بحيث لا يرد بحث المصنف

(قوله كان هو الجواب في الحقيقة) لان الحركة الخلائية والملائية حينئذ كلتاهما واقعتان في الآن

لا ينقسم الا وهماً فلاشك أن المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه أيضاً فاما ان يتساوي الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعته أكثر مما قطعه البطئ فلا محالة يقع قطع مقدار ماقطعه البطئ فى جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان اللهم الا أن يقال ان الحركة التي تقع فى ذلك الزمان وتقطع مسافة مالا تكون الا أسرع الحركات ولا يوجد ماهو أسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة فى جزء ذلك الزمان فليتأمل

(قوله وان لم نسلم نفى الجزء كان هو الجواب) لان مبنى الاستدلال علي أن الحركة لاتقع الا فى

فان الكلام)من المعترض انما هو(فى تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) أى ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هى تقتضي زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه وجود أسرع الحركات أولان ماهية الحركة موجودة في ضمن أى جزء من الحركة يوجد في أى جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التى توجد فى مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدراً من الزمان فان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء

والتفاوت بينهما بقلة السكنات المتخللة وكثرتها فان الحركة عند أصحاب الجزء هو السكون الثاني فى المكان الثاني والاجزاء والآنات والا كوان عندهم متتالية

(قوله بان الحركة المخصوصة الخ) يعنى فمعنى قوله لذاتها مع قطع النظر مع المعاوق لا لماهيتها

[قوله باعتبار القوة المحركة] بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره وباختلاف شكله فان المربع اذا تحرك سطحه كان أبطأ من المخروط اذا تحرك المخروط

(قوله ثم ان الزمان يزداد الخ) أقول كما انه يزدادالزمان بازدياد المعاوقة ينتقص بانتقاصها فنى مراتب انتقاص المعاوقة اما ان يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساويا لحركة اللا معاوقة أو أقل منه أولا يمكن فعلى الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاوقة مماثلة لحركة لا معاوقة معها وعلى الثانى يلزم تناهي مراتب المعاوقة الي مرتبة لا يمكن أقل منها مع ان البديهة شاهدة بخلافه قال الشيخ فى الشفاء فى هذا المبحث وأنت ستعلم فيما بعد انه ما من تأثير الا وفى طباع المتحرك انه يقبل أقل منه لو كانت مؤثر يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المعاوقات التى يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه لغير المعاوقة وهذا محال فظهر انه لا يكون من الخلاء حركة طبيعية وبهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجه لايحتاج الي اعتبار الحركات الثلاث واعتبار نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين بان يقال لو أمكن الخلاء لامكن وقوع الحركة فيه فى زمان ولو أمكن ذلك أمكن وجود حركة لا معاوقة لها مماثلة لحركة لها معاوقة ما وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ لا شبهة فى امكان ماسوى الخلاء بل في وقوعها فيكون محالا وهو خلاصة مافى الشفاء وبه يندفع ما قيل انه لا نسلم وجود نسبة بين المعاوقتين كنسبة بين الزمانين لان

مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد أشرنا فيما سبق الى أن القائلين بالجزء لايشترطون المسافة فى الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الحيز السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح فى مباحث الا كوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لايتجزى لايقوم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعي هو السلب الكلي أعنى امتناع جميع افراد الخلاء الا أن يثبت أن امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراده

الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوى تلك الامور فى الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد أجيب عن الوجه الاول أيضاً بانه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض أولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء الى قوام لا يمكن ماهو أرق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاوق قد يكون من الضعف بحيث

الاولى من العددية والثانية من المقدارية وقد بين اقليدس انه اذا وجد نسبة بين المقدارين لا يلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا يندفع ما ذكره بقوله وقد أجيب كما لا يخفى نعم يرد عليه انه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المتحركة والمسافة يختار انه لا يمكن معاوقة مساوية أو أقل فى زمان اللا معاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوقة في نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار انه يمكن وجودها ولا نسلم بطلان اللازم وهو مساواة حركة لا معاوقة لها لحركة لها معاوقة لجواز اختلافهما فى القوة المحركة فيكون المعاوقة الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة فيما لا معاوقة لها

(قوله لجواز ان ينتهي الخ) لا حاجة لنا الى اثبات امكان قوام أرق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يكفى لنا وجود ملاء فيه معاوقة كيف ما كانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوقة في الانتقاص بحيث يكون زمانها مساويا لزمان اللامعاوقة

(قوله وبان المعاوق الخ) دفع الشيخ في الشفاء حيث قال انا نأخذ المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما لم يحتج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة لا مقاومة فمعنى المقاومة هي التأثير لا غير

(قوله لجواز أن ينتهي قوام الملاً الى قوام الخ) حاصله منع وجود ملأين نسبة أرقهما الى أغلظهما كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمان حركة ذى الملاً الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين أيضاً لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز أن يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ولك أن تنقل المنع الى نسبة المعاوقة وتقول لم لا يجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذى المعاوق الاغلظ على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقتين بناء على ماذكره اقليدس كما لا يخفى

(قوله وبان المعاوق قد يكون من الضعف الخ) قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق لابد وان يكون له أثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر أن مراد الشارح بالمعاوق ما من شأنه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام وأما القول بانا نفرض الكلام فى الذي له أثر ظاهر

يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعدا موهوما أو موجودا (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب أن كل العالم لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مالئ للاحياز) كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل (الكلام في كل جزء) من

[قوله الجسم لو حصل الخ] يعنى ان جواز خلو البعد عن الشاغل كلا أو بعضاً يستلزم على تقدير حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه حتى يحتاج الى المخصص

(قوله فان كان ساكناً فيه) أى لو خلى وطبعه فلا يرد انه يجوز ان تكون سكونه فيه بسبب من الاسباب

(قوله اذ اختلاف الامثال الخ) كما مر في مبحث الماهية من ان الماهية ان لم تقتض التشخص لذاتها يعلل تشخصها بموادها وما قيل يجوز ان تكون الابعاد المجردة متخالفة الماهية منحصرة كل منها في فرد فوهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد متحدا فيما بينها فلا تكون تلك الابعاد بعدا بل واقعة في البعد

[قوله فان قيل الخ] الظاهر اسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بأن اختصاص كل جزء لتلاؤم الاجسام وتنافرها فان مبني الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح

فليس بشئ أيضاً لان مراد المجيب أن المعاوق الذى نسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز أن يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذى المعاوق الآخر فتبصر

(قوله وكذا الحال في البعد المجرد) قيل لم لا يجوز أن يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على أنواعها أو العرض العام على ماتحته والاحتياج الى المادة انما يلزم اذ كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم أن يكون المقتضى للتشخص مادة كما سلف

(قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل اذ يجوز أن يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سيأتي نظيره في تعريفات الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية (قلنا دليل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتنافرها) فان الارض مثلا لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو أبعد الاحياز عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في أن البعد المفروض أو الموجود لا يصلح أن يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وأيضاً ملء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون المكان بعداً مجرداً لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص أجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولا معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي أعني تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) أي ماذكرتم من الدليل على تقدير صحته (انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء (ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب في هذه

(عبد الحكيم)

[قوله لتلاؤم الاجسام الخ] يدل على ذلك نضد الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان الحدد لاحاطته بالكل يقتضي ان يكون حصوله في جزء من البعد الذي هو أبعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك

(قوله وأنت تعلم الخ) يعني ان في الجواب اعترافا بما هو مدعي المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافا بان لا خلاء بالنسبة الى الكل لا ان لا خلاء أصلا لجواز الخلاء بين الاجسام

(قوله وأيضاً ملء العالم الخ) يعني ان الجواب المذكور انما يجرى في البعد الموجود دون الموهوم وفيه ان البعد الموهوم مطلقاً ليس بمكان عند القائلين به بل البعد المحدود لما مر من انه عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يماسهما ثالث ولا شك ان البعد الذي هو مكان كل العالم انما يحدد بحصوله فيه وهو مساو له ويمتلئ به

(قوله لوصل الى السماء) بناء على ان الخلاء الى السماء

المسافة الهواء) الذى هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتي يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أي بين المسافة ويمكن ان يجاب أيضا بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة فى ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئاً حتى تعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سراقة وهى الآنية الضيقة الرأس فى أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء و (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لوخرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار مايخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر

(قوله ثم تتقوي شيئاً فشيئاً) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير باردا بعد ما كان مغلوبا بالحرارة

(قوله بعلامات حسية) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء في صورة جزئية لاعلى عدمه مطلقاً فما قيل ان كل واحدمن الوجوه انما يدل على امتناع الخلاء في الجملة لاعلى المدعي الذى هو امتناع الخلاء مطلقاً وهم

(قوله ثم تتقوى شيئاً فشيئاً حتي تعود غالبة) اعترض عليه بأن الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبة من غير أن ينضم اليها شئ يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول وأجيب بأن الطبيعة التى تقتضي شيئاً اذا منع عنها مقتضاها ينازع المانع وتكسر سورته شيئاً فشيئاً وهذا معنى التقوي والحاصل أن الطبيعة تنعل فى افناء الميل القريب الذي أحدثه فيها القاسر الغالب عليها في أول الامر ولا تقدر على فنائه دفعة لأنها لاتقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئاً فشيئاً الي أن لايبقى من الميل شئ أصلا وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعياً الى ذلك الحيز الطبيعى فلا اشكال

(قوله وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار) اشارة الى الجواب عن الوجهين معا

(قوله واذا سد المدخل وقف الخ) قيل على تقدير القول بالجزء يمكن أن يقال اذا سد المدخل يجوز أن ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت أن امكان شئ من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا أن يبنى الكلام على الالزام فان القائلين بامكانه لايفرقون بين فرد وفرد

(قوله لزم الخلاء) فان قلت لم لايجوز التخلخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء أسهل عليها من تعظيم حجمه

ضيق رأس الآنية ليمكن صدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلا واعتبر ضيق الثقبة في أسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زراقة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) فى داخل تلك الانبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره) أى لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وأيضاً اذا أوصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص) فانا نشاهد أن المحجمة اذا وضعت على اللحم من أعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) أي الشان هو بقدر (ما يمص من الهواء ويخرج منها) أى

(قوله الزراقات) من زرق الطائر زرقا اذا قذف زرقه

[قوله أنبوبة] فى الصحاح نبب ينبب نبباً اذا صاح وهاج والانبوبة ما بين كل عقدتين من القصب وهي أفعولة والجمع أنبوب وأنابيب

[قوله من نحاس] مثلا

(قوله بقدر ما يدخل الخشب) أى بأقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم أدخل فى الانبوبة المملوءة بالماء يخرج الماء منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرة الاخري بمقدار تلك الخطوط تدريجياً

(قوله وما هو) أى الارتفاع على مقداره لسبب من الاسباب الا للاستتباع المذكور فالضمير المنصوب للشأن وقوله بقدر متعلق بيستتبع والجملة الفعلية مفسرة له وأما قوله هو انه فلا معنى له ولعله سهو من قلم الناسخ

(قوله ودخل الهواء من جانب آخر) يدل عليه البقابق واضطراب نزول الماء لمزاحمة صعود الهواء فى الجرة الموضوعة فى الماء

(قوله جمع زراقة) هي من زرق الطائر يزرق اذا قذف زرقه

(قوله وأيضاً اذا أوصل الخشبة الخ) نقل عن الشارح أن هذا الوجه أوفق بامتناع الخلاء والاول

من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء الممصوص المخرج منها (ما يملؤها) من اللحم (قسرا) أي استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها أو لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصاً قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعنا أنبوبة) مسدودة الرأس أو خشبة مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدّاً لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت القارورة (الى خارج واذا أخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت)

(قوله على الحديد) الذى هو أملس

(قوله لا يخرج منها أو لانه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواء الملاصق بالحديد دفعة لعدم استواء أجزائه

بامتناع التداخل والحق أن الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم أعنى مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على أن لا خلاء في داخل تلك الانبوبة لا على المدعي الذى هو امتناع الخلاء مطلقاً

(قوله واذا أخرجنا عنها الخ) فان قلت فلم لا ينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهواء أهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما أشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في أحد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب أن الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد أيضاً والظاهر خلافه والصواب ما حققناه تأمل

الى داخل ولولا أنها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتمل شيئاً آخر (لم تكن كذلك) أي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالنا أياها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اى من العلامات المذكورة (لايفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ماذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكنا (لانعرفه) بخصوصه (فهي) أي العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لايقع به قالخصم الزام) فهذه الامارات لاتقوم حجة علينا وان أمكن أن تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم ﴿ فروع ﴾ على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة لجسم والا) أى وان لم يحل في مادة (فخلاء) أى بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمى يملؤه أو غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعد ، وهو أن يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان ولايكون بينهما مايلاقيهما (الثانى منهم) أي من القائلين بالخلاء أعنى بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جوز ان لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعني أنه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعني الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعداً موجوداً مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لايجوز

(قوله لامتناع الخلاء) بل لعدمه

(قوله مفيدة للظن) أي في الصور الجزئية

(قوله الخلاء) بمعني البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل

(قوله الا بعد الجسم الخ) أي السطح الباطن التام به

(قوله ولولا انها مملوءة الخ) فيه ماسبق من انه لايدل على المطلوب كما حققناه هناك

(قوله فاذا حل فى مادة لجسم) أي جسم تعليمي .

خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو فى داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات) وينجذب في الزراقات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله أعنى أن يتفرق أجزاؤه ويداخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى الفوق والجمهور على أنه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

﴿ المرصد الثالث فى الكيفيات ﴾

تقدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه أصح وجوداً من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) أربعة ﴿ المقصد فى تعريفه وأقسامه ﴾ الاولية (أما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللا قسمة اقتضاء أوليا) أى بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية فى الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من أمور متساوية لاتحد أصلا ولا ترسم رسما تاما (ويجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والعدمية) أيضاً (بشرط أن تكون) تلك الامور (أجلى) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح أن يقال) مثلا (الجوهر ما ليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما فى تعريف الآخر (و) لا أن يقال (الكم ما ليس بكيف ولا أين الى آخر المقولات) لانها

(قوله وهو الحق) كما بينه الشيخ في الشفاء

(قوله لاتحد أصلا) لا تاما ولا ناقصاً لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جنس لها

[قوله والعدمية] كالتعريف المذكور

(قوله والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق) أما بطلان القول الاول فلأن الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب أن يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكنه من أن يفارقه وينفصل عنه على أن ابن زكريا ان أراد خلاء موهوما فلا خلاء في السراقات حال الشغل بالماء وان أراد خلاء موجودا فما الفرق بين السراقات وغيرها وأما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض أجزائه بالدفع منه الى آخر أولى من العكس فيلزم أن لا يسكن الجسم فى الخلاء

ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم) فانه يقتضى القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) أي على القول بأنهما موجودتان فى الخارج وأما على القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولها فى العرض كما مرت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء أوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقى (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضي اللا قسمة

[قوله لا يقتضي القسمة] أى قبول القسمة الفرضية لان الكم لا يقتضي نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا ينافى فعليتها

[قوله عن خروج الخ] زاد لفظ الخروج لان التيود فى حيز النفى يفيد الشمول والدخول

[قوله العلم الخ] والاصوات الآنية

[قوله والعلم بمعلومين] بل الكيفيات العارضة للكميات أو لمحلها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء هنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية وأما مثال المتن أعنى قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء هنا لا باصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء فى المعلومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضى اللا قسمة والعلم مطابق له فكون مقتضياً لها بالتبع ولاجل ذلك جعل الامام فى المباحث المشرقية والكاتبي فى شرح الملخص والشارح فى حواشى شرح التجريد هذا القيد أعنى اقتضاء أوليا متعلقاً بيقتضي اللا قسمة فقط وأما ما قيل انه مبني على أنه اذا اعتبر قبول القسمة واللا قسمة فى العرض فلا بد من جعله متعلقاً

(قوله وبقولنا اقتضاء أوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمصنف فى جعل الاولية قيدا لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا مناقض لما ذكره فى حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بأن الاولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وأنه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيقى أن القسمة واللاقسمة انما اعتبرت فى التعريف المذكور فى هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فمراده هنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضى انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد شخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبنى على أن الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لا أنفسها كما أشار اليه فى حواشى حكمة العين وأما فى التعريف الذى ذكره فى حواشى التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع ولا شك أن العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضى انقساما في محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام فى تلك النفس أصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضى اللاقسمة فى محله اذ لو لا لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لا لذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

لكن ليس اقتضاؤه أوليا بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع أنهما من مقولة الكيف (وبالاخير) أي واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) أي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها وأما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من أنها لاتقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور أمور أخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لاتتصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلا لكن

(عبد الحكيم)

بالاقتضاء مطلقاً وان اعتبر قبول القسمة واللا قسمة في محله على ما هو المنصوص في بعض العبارات فهو يتعلق بالاقتضاء المقيد باللا قسمة لان عدم انقسام الحال يقتضي عدم انقسام المحل في الحلول السرياني فالعلم بالبسيط يقتضي عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لا يقتضي انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشيء أما أولا فلانه مبني على ان يكون قيد في محله متعلقاً بالقسمة واللا قسمة أي لا يقتضي انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء أوليا ولا يخفى فساده لانه حينئذ لا يخرج النقطة بقيد اللا قسمة لانها لا تقتضي عدم انقسام محلها أعني الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضي أي لا يقتضي حال حصوله في محله وفائدته ان المعتبر عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجي دون الذهني والا لم يخرج الكم لان اقتضاء القسمة ليس في الذهن والا لم يمكن تصوره بدون تصور القسمة وأما ثانياً فلان في الحلول السرياني المحل والحال متلازمان في الانقسام وعدمه الى الاجزاء المتباينة في الوضع فالقول بالتفرقة وهم لا يقال الكيفيات اما مركبة في الخارج فتكون مقتضية للقسمة أو بسيطة فتكون مقتضية للاقسمة فلا يكون التعريف صادقا على شيء من أفراد المعرف لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضياً لها لان المقتضي يجامع المقتضي والبساطة الخارجية تقتضي ان لا يكون لها جزء خارجي لا أن لا ينقسم فان السواد بسيط في الخارج منقسم بحسب انقسام المحل

(قوله معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضائها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ماينسب اليه

(قوله لا تقتضي لذاتها النسبة) وان كانت عارضة لها

(قوله على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كما هو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة

[قوله فان الاعراض النسبية الخ] هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير عروضها لها فلا لان تصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير

ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانها تعقل العلم أولا ثم تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (وأما أقسامه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) أي الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من أراد

[قوله معلولة لها] أشار الى ان المراد اني التوقف الذي يقتضى التقدم لا الاستلزام

[قوله وكذا الحال] أي في انها موجبة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها

(قوله وكالجذرية والكعبية) العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً والحاصل منه مجذوراً واذا ضرب ذلك العدد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً

(قوله واعترض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لا مجرد الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة وبرسوم أخرى

(قوله بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها) فيه أن حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور هو أن النسبة لازمة لها لا ذاتية ولذلك يقال تصورها يستلزم تصور غيرها ويوجبه وأما التوقف فممنوع

[قوله وكالجذرية والكعبية] أعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدارية واعلم انه اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع أيضاً ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية

[قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ] قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار أن تعقل ذواتها ضرورية كانت أو مكتسبة بالقياس الى تعقلات أمور أخر وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة وأيضاً المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتباري كما حقق في موضعه قلت أما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيده ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا أن يقال حاصله أن كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على أن المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالأعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا أن يفهم أيضاً أن المراد عدم توقف كنه حقائقها وأما الثاني فلأن الاعراض بالنسبة الى كل جزء من أجزاء الحد والتغاير حينئذ حقيقي لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلتفت اليه في هذا المقام

اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها) أربعة (الاول) وهو أجودها (انه) أي الكيف (اما أن يختص بالكم أولا) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (أولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال أو كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعداداً جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته (انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه أولا) جذفا لمؤنة الترديد * (الثانى) من وجوه الحصر ﴿قال ابن سينا﴾ فى الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) أى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل مايجاور محلها حاراً وكالسواد فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة

(قوله حذفا لمؤنة الترديد) لامؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره

(قوله كالحرارة) وكذا الحال فى المذوقات والمشمومات والمسموعات فانه يتكيف الاعضاء التى فيها الحواس بكيفية مدركاتها

(قوله فانه يلقى شبحه الخ) ليس المراد منه القاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلا في الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الي الخضرة مثلا اذا نظر الي غيرها يحس لونه مخلوطا بالخضرة لتكيف العين والخيال بهما

[قوله فان فعله في الجسم] أي فى جسمه كذا فى الشفاء

(قوله هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس

[قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ] قيل ان أراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق أيضاً وان أراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه فى الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبحه فى العين وأجيب بأن تأدى الثقل الي الحس المشترك فرع كونه محسوساً بالحس الظاهر وذلك أول المسئلة فتأمل

(قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة أو مبدؤها وأياما كان فقد يعطي الجسم الملاقى لمحلها مدافعة أو مبدءها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة أو مبدؤها الطبيعيان ولا يعطي الجسم الملاقى اياها

عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما أيضاً في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما ترامناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فللجسم) أى فيكون ثبوته للجسم (إما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (أو نفسانيا) أي من حيث أنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو أيضا مذكور في الشفاء أن يقال الكيف) اما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفوس أو للاجسام من حيث أنها ذوات النفوس (أولا) يتعلق بوجود النفس (والثانى اما ان يتعلق بالكمية

يثقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذ قيل وفيه ان الحرارة فى المجاور أيضاً كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة

(قوله اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم الخ) في الشفاء يظن بهما انهما من باب الكمية

(قوله ولا يمكن ادخالهما الخ) فى الشفاء قد يظن بهما انهما من باب القوة واللا قوة

(قوله مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود أولا مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود آخرا تحقيق كونهما من جملة المحسوسات

(قوله وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه

(قوله فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه فمحسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا المنع

[قوله بان يكون للنفوس] كالعلم والقدرة والارادة

[قوله أو للاجسام الخ] كالحيوة واللذة والالم والصحة والمرض

(قوله أما من حيث كونه جسما) أورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثانى هذا بعينه

أولا) يتعلق بها (والثاني اما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضا لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف (اما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالاجسام (والثاني اما من حيث الكمية أو الطبيعة) أي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها أو من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال (ولا يخفي مافيه) وهو مامر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الي آخره (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانها أظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهي سبب

[قوله يضيع الكيفية الخ] في الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمانية فيجب أن ينقسم على نحو ما قلنا

[قوله بالاعداد العارضة للمجردات] قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن أحوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بأن البحث فيها عن أحوال مايستغني عن المادة في الذهن لا في الخارج أجيب بأن الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

[قوله لانها غير عارضة للاجسام] فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح في أول المرصد الكيفيات بالماديات قلت قد نبهناك في أوائل مباحث الكم أن المراد عدم عروضها للمجردات أولا وبالذات ويمكن أن يقال في دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة أن المراد اما ان لا تتعلق بالاجسام بدون النفس أصلا أو تتعلق بها في الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيع

للانفعال ومتبوعة له (الثاني انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تميزاً لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما أشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شئ ثم أطلق عليه الباقي ﴿ وأنواعها ﴾ أي أنواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة ﴿ النوع الاول الملموسات ﴾ المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين أحدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان

(قوله فسميت بها) بطريق المجاز أو النقل كذا في الشفاء

[قوله ثم أشار] كلام على سبيل الاستئناف أو عطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قيل اذ هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ

(قوله فحرم القسم الثاني) على صيغة المجهول من حرمه الشئ يحرمه اذا منعه اياه كذا في الصحاح وكان الظاهر فحرموه الا أنه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به

[قوله فنقص الخ] فعلى هذا لا استعارة ولا نقل

[قوله لوجهين الخ] حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون أقدمها ادراكا وحاصل الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون أقدمها وجودا

[قوله أو بنوعها كحرارة النار] مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع أو المراد بالنوع أعم من النوع الاضافي

[قوله المسماة بأوائل المحسوسات] أي أقدمها في المحسوسة وأظهرها وكل من الوجهين يدل عليه أما الاول فلأنه يفيد أن كلا من الحيوانات يدركها وأما الثاني فظاهر

بقاءه باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثانى أن الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفيه أن الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف أى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على مايحمل الصوت اليه فلابد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط

(قوله باعتدال مزاجه) النوعى وأما بقاء الشخص فنوط به الصحة

(قوله فى أعضائه) أى في ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لان اللمس واجب فى كل منها

(قوله كالخراطين) هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض ويقال له معاء الارض

(قوله وكالخلد) بضم الخاء المعجمة وسكون اللام كورموش

(قوله فانه لاحاجة به الى متوسط الخ) وأما المحل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة فى شئ من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد أو بفرد أضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى أو المساوى يمنع ادراك كيفية المحسوس على مايشهد به التجربة

(قوله منتشرة في اعضائه) الا مايكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية على ماتقرر في موضعه

(قوله كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد فى عمق الارض يقال له معاء الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لايستلزم الا جواز الخلو عنها لاوقوعه قطعاً فيجوز أن يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لامفقودة بالكلية

(قوله خالية عن الطعوم) لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لايدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الخلط ألا يرى أن المحموم يجد طعم العسل مراً

(قوله بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات) قيل عليه كما أن تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة يمنع الادراك على ماينبغى فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل أيضاً مانع كما ان تكيف محل الشم برائحة يمنع ادراك رائحة أخري فالسر المذكور يقتضى أن يكون

حتي يلزم خلوه عن الملموسات (وفيه) أي فى هذا النوع (مقاصد) خمسة ﴿ الاول فى الحرارة ﴾ كما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) أى في الحرارة (مباحث) خمسة (أحدها فى حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة هى التى تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) أى هى تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً كذا ذكره فى كتابه (و) بيان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا أثرت الحرارة فى جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) أى فى رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) أي من ذلك الجسم انفعالا (أسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لا ينفعل الا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوي على تصعيده (فيلزم منه بسببه) أى بسبب ما ذكر من حال اللطيف

(قوله أى هي تجمع الخ) فمعنى العكس خلاف ما ذكر

(قوله كذا ذكره في كتابه) أي حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور فى كتابه وان وقع في كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما في الزبد وتفرق المتماثلات كما فى شقاق الارض في شدة البرد

محل اللمس أيضاً خالياً عن الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم فالجواب أن العقل لا يحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة بأسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة فى الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئى بشئ من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك

(قوله لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لا يلزم أن يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا أوائل الملموسات أيضاً بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه

(قوله أى هي تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول أعنى تفريق المختلفات ظاهر لان جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها أي خلافه وأما بالنسبة الى الحكم الثانى فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفاً لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه أن البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات أيد تفسيره بقوله كذا ذكره فى كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا أثرت فى المركب المتخالف الاجزاء مثلا أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل أن الحرارة توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) فى الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة والكثافة التى تألف منها المركبة الاجسام (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائعها تقتضي الحركة الى أمكنتها الطبيعية والانضمام الى أصولها الكلية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر فى الالسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذى هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذى ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) أى بعداً عن الصواب وتجاوزاً عنه (لان ماهيتها أوضح من ذلك) المذكور فان كثيراً من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذى هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها) أى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه أكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى

(قوله معدة للاجتماع) أى مهيأة له وليس المراد المعنى الاصطلاحى اذ لا يمتنع اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبائعها

(قوله فان كثيرا الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفا بالاخفى

(قوله لانا نقول) جواب بتغيير الدليل يعنى انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان

(قوله فان كثيراً من الناس) الخ) قيل عليه معرفة الكنه لايمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه آخر أيضاً أجيب بأن المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنهها أى بوجه أكمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم تحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض أحوالها وآثارها لمزيد تمييز لها كما ذكره الشارح فان شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام بمجهولية الذات لازمة لما يطلب تصوره حتى لو علم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لابالتعريف وقد عرفت مافيه فيما سبق فالاولى أن يقال في ابطال كونه رسما حقيقياً أن الرسم هو التعريف بين بلازم ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ لايلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم أن المؤثر فى ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهرى

(قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب أن المناقشة المذكورة ليست بمضرة فى أصل المقصود

معرفة ماهيتها ألا تري الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن أن تعرف الا باضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم أن هذا) الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتي يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما اذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) فى ذلك الجسم (متقاربة) فى الكمية (كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكلما حاول) اللطيف (الخفيف صعوداً منه) الكثيف (الثقيل عن ذلك (لحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث

الاحساس بجزئياتها الخ

(قوله مثل ما تفيده الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالي الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لو عرف بالذاتيات لكان أقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها فى الحقائق متعذر وما قيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشئ بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلا فجوابه ان ذلك في الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولا يصير آلة لتحصيل ما ليس بحاصل

(قوله وحينئذ) أى حين لا يفرقها النار ففيه تفصيل

(قوله متقاربة فى الكمية) التقارب فى الكمية دليل التقارب فى القوة لكون القوي متشابهة في العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقي سواء قلنا بامتناعه أولا

وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف أصلا فان الاحساسات بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام أعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان العام ذاتياً للخاص أم لا لان العام أكثر افرادا فيكون الاحساس بها أوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب فيكون أعرف

(قوله متقاربة فى الكمية) لاشك أن المعتبر فى هذا القسم أن تكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان للتقارب في الكمية بنبىء عن التقارب فى الكيفية فاكتفى به

من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعني شدة الالتئام والالتحام بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف على الكثيف (جداً) أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته أي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (أولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جداً (فتفيده) الحرارة اذا أثرت فيه (تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جداً لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها أصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق ﴿تنبيه﴾ على ماعلم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال (الفعل الاول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتحريك الى الفوق بسبب ماتفيده من الميل المصعد (والجمع

(قوله حركة دوران) فان كل واحد منها لا يقوي على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيجذبه على الدوران ويصعده كما يشاهد في البوتقة ارتفاع أجزاء الذهب في وسطها

(قوله جائز) أي ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجباً لكفايته فيما هو المطلوب

(قوله وان غلب اللطيف جدا) بقي ان يكون اللطيف غالباً لا جدا فلعله داخل في التقارب

(قوله بسبب مايمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعاً فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع أو المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الي وجود المانع فلا محذور

(قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفي المتوجه الي غلبة اللطيف على الكثيف جداً يشمل غلبته في الجملة ويشمل أيضاً صورة التساوى وغلبة الكثيف جداً أو في الجملة فبعض هذه الصور مذكور بحكمه صريحاً وبعضها اما مندرج في التقارب أو غير معلوم التحقق

[قوله الفعل الاول لها التصعيد] سياق كلامه يدل على أن الفعل الاول لها التخفيف أي احداث الخفة فأولية التصعيد بالقياس الي الجمع والتفريق

والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصى فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضي طباعها كما مر (ولذلك) أي ولما ذكرنا من أن الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا في) كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) أى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن مايجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) أى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) أى ومن أحوال الحرارة انها تحدث (تخلخلا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث أيضاً (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما أورد الضمير مذكرا اما بتأويل المذكور واما لرجوعه الى المذكر أى لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) أى على ماذكرنا من ان

(قوله أى تجعل محلها الخ) اندفع بهذا التفسير ما قاله الامام من ان قوله فعلية مستدرك لكن تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية فى مقابلة الانفعالية فى اطلاقاتهم

[قوله قال ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة] قال الامام في المباحث المشرقية واعلم أن قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التى تؤثر فى أمر ما والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر فى أمر ماهو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالا بالتضمن على المفيد المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة مايقال انه جوهر جسماني حيوانى فى كونه مكررا فالاولي حذفه

[قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع] قيل ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة أيضاً لان الاجزاء اللطيفة إذا خرجت من البين فلا شك فى حصول غلظ القوام للباقي فتأمل

[قوله وربما يورد عليه الخ] قد يجاب بأن ماذكر من حكم الحرارة لتميزها عن البرودة وقد حصل ولا يقدح في المقصود ماذكر من انه قد يفرق المتماثلات أيضاً

النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة (وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذينك الحكمين (ويجاب بأن فعلها فى الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت فى الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم أنه يختلط ويلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعدمعه ويكون بمجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة فى الماء إحالته الى الهواء (لاتفريق) بين أجزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (فى البيض احالة فى القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد فى بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) أى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير * (ثانيها) أى ثاني مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) أى تدرك

(قوله فلا يصح الخ) قال الشارح قدس سره فى حواشى شرح طوالع الاصفهانى هذا الحكمان اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت فى الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات

(قوله ثم انه يختلط الخ) أشار بايراد كلمة ثم الى ان الاختلاط والالتزاق ليس ناشئاً من الاحالة والتفريق بين الهواء ونناه بل هو أمر اتفاق في الشفاء فاما ماظن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا أحال أجزاء رفعه هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك أن يختلط بذلك الهواء أجزاء مائية تتصعد مع الماء ويكون بخارا فاندفع ما قيل ان أراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فسلم لكن التفريق بين المختلفات أيضاً ليس فعلها ابتداء وان أراد انه ليس فعلها مطلقاً فممنوع

(قوله بواسطة التقطير) أى تقطير الاجزاء المائية عنه

[قوله لاتفريق بين أجزائه المتماثلة] حاصل ماذكره أن الحرارة اذا أثر فى الماء مثلا يحيل بعض أجزائه الي الهواء ويحركه الي العلو ويلتزق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة أصلا وبهذا اندفع ماقيل ان أراد أن تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة أولا فتفريق المختلفات أيضاً كذلك وان أراد به انه ليس فعلا لها أصلا فممنوع اذ التفريق الحاصل فى المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وبسببها

[قوله يوجب غلظاً فى قوام الصفرة] فان قلت هذا يناقض ماقد سبق من أن الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيدهما معاً بحسب القوابل فلا محذور

(حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (تحس بها بعد مماسة البدن) الحيواني (والمتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية والاغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان * الاول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على أفراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على أحوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ما سيجيء في الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعل انفعالا أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في

(قوله مماسة البدن الحيواني) بالتناول أو بالطلاء

(قوله أي تأثر البدن الخ) بان ينفعل ذلك الشيء عن الحار الغريزي فيتأثر البدن من حرارته أحس بها أولا بعد التكرار أو الكثرة فيتناول الحار بالقوة الذي في المرتبة الاولى فان مراتب الادوية قد جعلت أربعا الاولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر أو يكثر والثالثة ان يوجب ضررا بينا لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد

(قوله ان الحرارة الغريزية) التي هي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفيض النفس والقوي على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء

[قوله لاختلاف آثارها] يحتمل أن تكون تلك الآثار آثارا لوجود وناشئة من المشخصات المعينة

الحقيقة (فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) من الاضرار بها (مالا يفعله حر النار) فلابد ان يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة النارية) التى لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة أيضاً ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة

(قوله فيفعل الخ) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة الكوكبية للنارية ومغايرة الغريزية للنارية ولا يدل على مغايرة الكوكبية للغريزية ووجهه ان الكوكبية اذا قويت وأفرطت أوهنت القوى وأفسدت أفعال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما فى الشبان زادت الافعال الطبيعية جودة

(قوله في عين الاعشي الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذي يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلا وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يضره حرارة الشمس بل تنفعه وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مسخرة فتكون سبباً بعيدا للاضرار

(قوله لا يدفعها الخ) فان كانت القوة لا تنفعل عن السم الوارد أصلا فلا يتأثر البدن عنه أو تدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه أو بامداد دواء يفيدها قوة وان كان الدواء واردا بعد السم لاقبال الطبيعة على الدواء لموافقتها لها في حفظ التركيب

وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها فى جميع أشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية

[قوله فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى] فان قلت الاعشي هو الذى يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ماذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا حتى اذا أمسى لا يبصر شيئاً واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئاً فشيئاً حتى اذا أصبح أبصر وهكذا بقى ههنا بحث وهو انه يحتمل أن يكون المؤثر فى عين الاعشي نفس الضوء لا حرارتها فالاقرب أن يقال فى بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

[قوله فان الحرارة الغريبة الخ] لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل وارداً على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف فى الورود المذكور

[قوله فانها آلة للطبيعة] الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتى فى مباحث القدرة

فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلهما) أي الغريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد) فان الامام الرازي قال والذي عندي أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب الاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل

(قوله الرطوبات الغريزية) وهي الحاصلة في بدن الحي بعد تفاعل العناصر

(قوله ومنهم من جعلهما الخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الاطباء

(قوله بل في كون الغريزية الخ) أي قائمة بما هو داخل في المركب موجب لالتئام أجزائها

[قوله ومنهم من جعلهما أي الغريزية والنارية من جنس] ورد بأن الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخاً عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعاً وحكي عن ارسطو أن الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس

[قوله بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب) ارادانها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لاشك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو أن سياق كلامه يدل على أن الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزءا من المركب ألا يرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلة الخ فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارته حرارة السموم مع انها لم تصر بعد جزءا من الغريزية كيف وانها متأخرة زمانا في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقاة مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزءا من الغريزية لكان حرارة السموم أولي بان تصير جزءا منها ويمكن أن يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الأدوية أشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا منها أسهل وأسرع كما أن بعض الأغذية كاللحم أسرع هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير من الأغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تقوت بها الغريزية وقامتا في الدفع

واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ماتقدناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة (النارية) التى خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام) تام بين أجزاء المركب (فاذا أرادت الحرارة) الغريبة (أو البرودة تفريقها) أى تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحارين الغريزي والغريب (ان أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية * (رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد أنكره أبو البركات واليه الاشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب أن تسخن الافلاك)سخونة شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التى هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة فى البحر المحيط (فيصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج ناراً لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها فى تسخينها (والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة) أصلا (ولا بد) فى وجود الحرارة (مع المقتضي) الذى هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (لملاسة سطوحها لا تحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على أنه جواب النفي والحاصل أن مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فاذن أجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا حركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام مناقض لهذا) الذى ذكروه ههنا من أن العناصر لا تحرك بحركة الافلاك (فيسأتيك)

(قوله واستفادت) أي استفاد المركب لاجلها فالاسناد مجازى

(قوله وليست العناصر) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتي

(قوله فانها لملاسة سطوحها لا تحرك الخ) يعنى ان سطوحها ملساء فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية فلك القمر لملاقة بينهما ان يحرك جميعها

(قوله على انه جواب النفى) أي لا حركة فلا تسخن

[قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا] قيل الاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة

(قوله بمنزلة القطرة فى البحر المحيط) اشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير

في موقف الجواهر (أنهم قالوا النار تحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب أن يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها * (خامسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عما من شأنه أن يكون حاراً) واعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حاراً وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله) أي هذا القول (انها) أعنى البرودة (محسوسة) كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً الى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلا تكون البرودة أمراً عدميا (بل الحق أنها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا * (المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث * أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق) أي كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار في

(قوله وليس التحريك الخ) هذا الكلام منع للسند فان المجيب كان مانعاً لزوم حركة العناصر مستندا بانها ملساء فيجوز ان لا تحرك بحركة الافلاك

(قوله فالاولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الاولى

(قوله في الجواب) أى عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لا عن شبهة أبي البركات

(قوله لان البرد الخ) متعلق بالنفى وعلة له

(قوله أي كيفية الخ) يعنى أن تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازى لان الالتصاق وسهولته من

(قوله النار تحرك بتبعية الفلك) قيل الحق في هذه المسئلة انها تحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

[قوله فالاولى في الجواب أن يقال) قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بأن يقال أي الاولى أن ان يقال في أثناء الجواب يعنى بدل قوله والعناصر لملاسة سطوحها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سؤال أبي البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

(قوله أى كيفية تقتضى الخ) فسر سهولة الالتصق بهذا لان السهولة أمر نسبي وليس من مقولة

تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب) مما هو أضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء) لان العسل أشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون العسل والدهن أرطب من الماء باطل (فهي سهولة) أي الرطوبة كيفية تقتضى سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان أحدهما ما يقتضى سهولة الالتصاق والانفصال والثانى ما يقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة فى أن الماء يوصف بانه

الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضى ذلك فلا يرد ماقيل ان الرطوبة لوكانت عبارة عن سهولة الالتصاق لوجب أن يكون اليابس المدقوق دقاً ناعماً رطباً لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر أجزائه والتصغر ليست بكيفية وأما ماقيل من أن التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لان من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لايقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله

(قوله قال ابن سينا الخ) فى الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتشنا أحواله نجد فيه التصاقاً بما يماسه فالجمهور ظنوا أن الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو أشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل أرطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء أكمل فى هذا المعنى وبما نقلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تغيير الامام تفسير الجمهور الى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فايراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام والجواب عنه بما ذكره سهو

(قوله لانه اذا كان الخ) التقريب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق معلولا للرطوبة بل سهولته

(قوله له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها

الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطباً لكونها كذلك ويجاب بانه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لاعلى رأي الامام

(قوله ولا شبهة فى أن الماء الخ) قد يمنع ذلك بجواز أن تكون رطوبته باعتبار أمر آخر مجهول الماهية

رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني (قلنا هو) أي العسل (أدوم التصاقاً) وأشد التصاقاً من الماء (لا اسهل) التصاقاً منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتي يلزم ان يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقاً أرطب وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الامر بالعكس وأيضاً قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه أرطب (ويرد ذلك) الاعتراض أيضاً (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو أدوم شكلا أرطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا ايبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في

(قوله باعتبار أحد هذين الوصفين) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما هو متفاهم العوام

(قوله تعين الثاني) فصح التفريع المستفاد من الفاء في قوله فهي سهولة الخ

(قوله وأيضاً الخ) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما سيجيء في المتن اعتبار سهولته فلا اتحاد

(قوله ويرد ذلك الخ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبنى على عدم الفرق بين نفس الالتصاق وسهولته واذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال وتركها

قوله قلنا هو أدوم التصاقا) اعترض عليه بأن المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف نقلا عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المصنف والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق حتي يكون مبني الجواب أن سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على أن الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بأن المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الأخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان أجزاء الرطب الحقيقي أكثر من الاجزاء الأخر كان الجسم أرطب وكون العسل أشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتعين

(قوله وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقا من الماء الخ) لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعمال بخلاف التصاق الماء

(قوله ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها) فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها ولئن أغمض عن السهولة أو القيد الاخير أيضاً فالمعلول نفس قبول الاشكال لادوامه فاللازم منه ان ما هو أشد قبولا للاشكال أرطب لان ماهو أدوم شكلا أرطب الا أن يثبت أن شدة القبول نفس الادومية أو متلازمة لها

حقيقتها والعسل وان) فرضنا انه (سهل انفصاله) حتى زاد فى سهولة الانفصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل أسهل انفصالاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب اذ ليس أسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسير) أى تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطباً) بل ان يكون أرطب من الماء لانه ارق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اي الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده تشتتاً وتفرقاً (وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة

(قوله واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذى هو الماء لا كل رطب في الشفاء في فصل انفعالات العناصر يستمسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق البلة شائع وفيه انه ان أراد بالبلة ما سيجيء من الجسم الرطب الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان أراد الكيفية السارية فى الجسم المحسوسة فهى الرطوبة

(قوله لانه أرق قواما منه وأقبل للتشكلات الغريبة) قيل يحتمل أن يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذى يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز أن يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بأن ذلك الاختلاط فى الشتاء أزيد منه في الصيف ولذلك يرق قوام الاهوية فى الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء فى الشتاء أقبل للتشكلات من الهواء فى الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

(قوله واتفقوا أي الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما لا ان الحكم فى كل رطب ويابس كذلك وأيضاً انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لاما اعتبر فيه سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقي ههنا بحث وهو أن لزوم كون الهواء أرطب من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعاً ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لانفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء أزيد مما في الماء ممنوع وزيادة الأثر لاتدل على زيادة المؤثر لجواز أن يكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه أرق قواما من جرم الماء أقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ماسيورده من لزوم كون النار أرطب من الماء والهواء لكونها أسهل قبولا للاشكال منهما

(يوجب كونها أرطب من الماء لانها أرق قواماً) من الماء والهواء ايضاً فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وما عندنا) من النار ليس بسيطاً بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطباً فضلا عن كونها ارطب العناصر * (وثانيها) اى ثانى المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة

(قوله لانها أرق قواماً) هذا التعليل يفيد بان رقة القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وهو باطل والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انها تجامع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لانه أرق قواماً منه

(قوله وان رقة القوام وحدها الخ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل أيضاً وحينئذ يبطل تفسيرها بكيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل

(قوله فلا يلزم كون النار رطباً) لا النار الصرفة ولا النار التى عندنا اذ ليس في طبيعتها سهولة قبول التشكل وان فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وانما قلنا وان فرض لان المشاهدة تدل على تشكلها بشكل ما توقد فيها وأما سهولة التشكل فغير معلوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل صنوبرى فاذا بولغ وملئ ما توقد فيه بالوقود وسد المخارج وبولغ فى النفخ يحصل لها شكل ما يحويه

(قوله متواصلة فى الحقيقة الخ) كما هو عند القائلين بالجزء

(قوله والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بأن تكون النار التى عندنا أرطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال فى النار مطلقا فان النار لا تتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا أن نتخذ منها شكلا مسدساً أو مثمناً أو غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف أشكال الاناء يستتبع اختلاف أشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا أوقدت نارا وأطبقت من فوقها باناء مسدس مثلا فالظاهر أن النار أيضاً تتشكل بذلك الشكل

(قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لان النار في طبيعتها احالة ما يداخلها وفى طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور أن تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على أن مداخلة الاجزاء الارضية للنار التى عندنا ربما يدعى انها أكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة بيبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتأمل

(قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) كلام الملخص الذى نقله الشارح يدل على أن مراد المصنف حركة بسبب التدافع

في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضاً (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد أيضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا (وثانيهما اناليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهي اما عسر الالتصاق والانفصال) أى كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (أو عسر التشكل وتركه)أى كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال (من الاجسام) التي نشاهدها (ما يسهل تفرقه

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لانه انما يقتضي وجود الاجزاء لا انفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سيالا على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المنحدر وقد يكون قسرياً كما في الرمل

(قوله متفاصلة في الحقيقة)وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه

(قوله لانه متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيال متصلا واحداً في الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل

(قوله لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقربية انه قال أولا لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) فان قلت المتواصلة في الحقيقة الاجزاء لها بالفعل بل لها أجزاء فرضية فتدافعها أيضاً فرضي فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت أجيب بأن ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفي في كون تدافعها خارجياً مبدأً للحركة الخارجية في ههنا بحث وهو انه يلزم أن يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا اللهم الا أن يقال في التدافع شارة الي أن سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء أصغر مايكون لم يتحرك لكن لزم على هذا أن لا تكون حركة الماء الى المكان المنحدر سيلانا فتأمل

(قوله فهي اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلي هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد ما ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة أجدر

(قوله أو عسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة م الا أن يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل يبوسته لا لاجل ...يته وانى ذلك الاثبات

ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهلة الانفراك (بين أجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللازج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللازج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص أن من الأجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركبا من أجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفرداً ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لابسيطة فان اللازج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللازج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جداً فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللازج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة

وبين الصلابة وأنت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وأين هذا من اليبوسة

(قوله فاليبوسة حينئذ هي الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليبوسة من الملموسات ولا يكون الحجر يابساً ويكون النار رطباً لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع أو يكون واسطة ولعل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المبتل اذا أثرفيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صار الامر بالعكس

(قوله في التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام في فصل بيان الهشاشة واللزوجة

(قوله والمذكور الخ) يعني اكتفى في تفسيرهما بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الهش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلا لهما

(قوله واعلم ان اللزوجة) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فما ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

(قوله وذلك بسبب غلبة اليابس) أما اذا كان الهش مركباً من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم أن اليابس سهل الانفراك فجميع أجزائه فمعنى ما مر من أن سهولة الانفراك في الهش لاجل لحامات سهلة الانفراك بين أجزاء صلب عسير الانفراك فليتأمل

اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه * الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا أجري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شانه وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعني الآخر * الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك على معان أربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى أجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثر عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني * الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل * الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض أولا توجد الحق أنه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه * الخامس ذكر في المباحث المشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى

(قوله هو الذي يكون الخ) سواء كان بسيطا كالماء أو مركبا كالغصن الطاري

(قوله هو الذي التصق الخ) ويقال على ما يشمل المنتقع وهو المترطب بالرطوبة الغريبة على ما في الشفاء

(قوله وهي المقتضية الخ) فيه انها لو كانت مقتضية لكانت هي الرطوبة ولكانت النار أرطب من الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما في الشفاء

(قوله مخالفة بالماهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الغريزية و ... الكوكبية

(قوله وان امكان وجودها الخ) أي الامكان الذاتي وان كان ممكنا عند العقل

(قوله والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يقال المبتل أيضا لما نفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية

[قوله المخالفة لرطوبة الزئبق] أراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضا ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها أنواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم أن يكون مخالف المخالف مخالفا

[قوله والا احتاجت الي قابلية أخرى]فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية استيلية

عدمية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تقدير فالاشبه أنها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان

(قوله فيتسلسل) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فمدفوع بما مر في الامور العامة بان كل ما من شأنه الوجود العيني فالاتصاف به فرع وجوده فلا يجوز الاتصاف بقابلية عدمية الا ان يقال باختلاف القابليات بالماهية

(قوله وان فسرت الخ) هذا الترديد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية

[قوله بعلة القابلية] أى بكيفية

(قوله فكذلك) أى عدمية اذ لا شيء سوى الجسم يقتضى القابلية المذكورة

(قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت الخ) فيه بحث اما أولا فانه يستلزم ان لا تكون الحرارة محسوسة لان الهواء لا يخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة

(قوله فكان الهواء دائماً محسوساً الخ) وكذا لو قيل ببرودة الهواء فاندفع ما قيل فى جوابه عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كيف والاعتدال يقتضى مرتبة متوسطة لا الخلو عنهما وأما ثانياً فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لا يقتضى عدم احساسها مطلقاً لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد أما لضعفه أو لموافقته العضو اللامس أو لاستمرار احساسه كيف وانتفاء الادراك لشيء لا يدل على انتفائه فى نفسه

[قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال) قيل عليه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر والجواب أن المراد بقوله عدمية لازمها هو انه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا أعم من كونه أمرا اعتباريا أو عين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ماذكره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به وأما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام أبي على فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى أمر زائد على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز أن يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة

[قوله فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء الخ] قد يجاب عن ذلك بأن الهواء الساكن انما لا يحس به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك أن الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد أحس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس اللامسة انما هو بآلات صلبة كما

يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر أنها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله أراد ان الرطوبة بمعني سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه

(قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة) لانه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لاحر فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لأنه جوهر فهو شيء آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية

(قوله وان كان للبحث الخ) بان يقال لا نسلم وجود شئ محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح الماء بسطح العضو هو التصاق الجسم كالعمى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعمى

(قوله ولعله أراد الخ) الترجي ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص في الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذى لا مانع في طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذي في طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الي اليبوسة قريباً من نسبة الامر العدمي الى الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم واليبوسة ان يري مانع ومقاوم انما الترجي بالقياس الى المعني الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال الامور التى تلمس فان المشهور من أمرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل فان قوله المشهور يشعر بانه أراد بالرطوبة المعني الذي عند الجمهور وهو الالتصاق

عرف في موضعه ولا يتأثر تلك الامن مؤثر قوى في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن بقوي برطوبته على التأثير فيها وهذا لايدل على أن كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة أصلا كما أن عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لايدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ماذكره الامام لدل على أن الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة لان الهواء لايخلو عنهما فيلزم أن يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوساً دائما فكان يجب أن لايشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لايكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية

[قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة] لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء أحسسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته ومجال البحث أن يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس واثنينيته وقيل وجه البحث هو انه لم لايجوز أن يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذات الجسم من غير أن يوجد هناك كيفية تقتضى تلك السهولة

[قوله هذا محصول كلامه الخ] أى محصل كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما يحتوى به ما أشرنا اليه في تضاعيف بيانه .

والاطلاع على مايحتويه ﴿ المقصد الثالث في الاعتماد ﴾ وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى (وفيه مباحث * أحدها الاعتماد) على ماذكره ابن سينا فى الحدود (مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أى في وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق) الاسفرائينى واتباعه (وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضى بالضرورة) أي قالوا ثبوته ضرورى (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجراً ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس عليه الى جهة العلو (وهذا) الذي ذكروه (انما يتم فى نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات أمر يوجبه) أي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) أي لولا ذلك الامر الذي يوجبها (لم يختلف) فى السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في الصغر والكبر واذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبه (ولا

(قوله والاطلاع على مايحتويه) قد عرفت ما فيه من الابرام والنقض

(قوله فنفاه الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينها بالخفة والثقل انما التفاوت في الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة أو بمبدئها

(قوله على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذى بالتاء يجوز التذكير والتأنيث نظرا الى لزوم التاء له فلا تأنيث لا لفظياً ولا معنويا

[قوله اذا اختلفا فى الصغر والكبر] واتفقا في مقدار الجانب الذى يخرق كل واحد منهما العاوق الخارجي فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج فى حركته الى خرق كثير بخلاف الصغير

[قوله لم يختلف فى السرعة والبطء الخ]أورد عليه أن الاختلاف يجوز أن يكون لان معاوقة الهواء الحجر الكبير أكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق مافى المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانياً كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخرق الهواء كحجم الصغير على أن لنا أن نصور الكلام فى حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا

مبدأها) أي وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا تختلف حركتاهما أصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وأجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر أقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا (وستقف في أثناء البحث) عن أحوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس

(قوله على ذلك التقدير) أي تقدير عدم مبدأ المدافعة

(قوله اذ ليس فيهما مدافعة) وما قيل انه وان لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها وأفناها ولا شك ان مقدم القوي ينكسر انكسارا أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فاذا سخر القاسر الطبيعة ووجد المانع من مقتضاها انتفت المدافعة لان القوة المستفادة يعدمها وينفيها

(قوله وأجاب عنه الخ) منع لقوله ولا معاوق داخلي غيرها

(قوله وأما تسميتها الخ) دفع لما يقال المقصود اثبات مبدأ المدافعة أعم من ان تكون الطبيعة أو غيرها يعني اطلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بعيد جدا وفيه ان البعد من حيث اللغة مسلم ولا يضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وما قيل في وجه البعد من ان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه ان كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بانه نفس الطبيعة وأنه لو تم هذا الوجه لدل على الامتناع لا على البعد

(قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة) أي مدافعة كل واحد منها للحلقة الى جهته لان كل

(قوله اذ ليس فيهما مدافعة الخ) قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فأعدمها وأفناها ولا شك أن مقدم القوي ينكسر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة وأما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا تأمل

(قوله وأما تسميتها بهما فبعيدة جداً) لان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف

(قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة الخ) لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلاً من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر

المدافعة فانها غير موجودة فى تلك الحالة فى هذه الحالة أصلا وليس أيضاً قوة الجاذب فانه مالم يفعل فى المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولاشك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها المانعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضي الدفع الي جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو أو السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) أي ثانى مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء) أى تحته (قسرا مدافعة صاعدة ثالثها له) أى للاعتماد (أنواع) متعددة (بحسب أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلاف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلاتضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة أو يسرة (فهو نزاع لفظى) مبنى على تفسير التضاد ﴿واعلم ان الجهات﴾ على ما اشتهر بين الناس (ست أخذها العامة من جهات الانسان) وأطرافه

واحد منهما يجد في نفسه المدافعة الى خلاف جهته

(قوله فظهر ان المدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الاحكام عليه

[قوله أخذها العامة من جهات الانسان الخ] بان اعتبروها أولا في الانسان ثم عمموها كما سيجئ

المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالسا كن الذي يمنع عن التحرك لامدافعة فيه أصلا

[قوله وليس ذلك نفس الطبيعة] قيل يمكن أن يقال ان ذلك الذى ذكرتم مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت

(التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذى هو أقوي فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمي يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمي قداما وما يقابله خلفا ومايلى رأسه بالطبع يسمى فوقا ومايقابله تحتا * ولما لم يكن عند العامة سوى ماذكر وقفت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق مايلى ظهورها بالطبع والتحت مايقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها أجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) أخذها

وفى عطف الاطراف عليها اشارة الى ان الاطراف أيضاً مدخلا فى أخذ الجهات وفى التوصيف بقوله التى هي القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء تطلق على الجهات والاطراف كليهما كما سيصرح به

[قوله فالجانب الذي الخ] أى ما يلى الجانب الذىهو أقوى على ما فى الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الاقوي هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب تضعف الجانب الذى قرب منه وانما قال فى الغالب لانه قد يكون الجانب الايسر قويا في بعض الناس بسبب الاستعمال

[قوله ومنه ابتداء الحركة] فان الانسان اذا أراد ان يتحرك من غير قاسر ابتدأ من الجانب الايمن

[قوله واليه حركاته بالطبع] أى اليه حركاته الارادية مادام على النهج الطبيعى لا كالقهقري فان ذلك غير طبيعي بل بتكلف كذا في الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع علي اليمين والشمال بان يلتفت اليهما

[قوله وهناك حاسة الابصار الخ] جملة حالية أي يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل فى جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتكلف

[قوله ثم عمموا اعتبارها الخ] بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التى تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها كذا فى الشفاء

(قوله وان لم يكن لها أجزاء متمايزة) كالفلك حيث شبهوه فى الحركة الشرقية برجل مستلق رأسه

(قوله فالجانب الذى هو أقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً) اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع أن هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم أجاب بانه يجوز أن يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم فى الجانب الذى عليه وضع الاسم أولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق

(قوله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة للشرقية كرجل مستلق رأسه

(الخاصة من أطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الأان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو بائم فالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أى انحصار الجهات فى الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه

الي الجنوب ورجله الى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحته الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف من السطح الاعلى من الفلك وخلفه ما يقابله

(قوله فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يحاذي الاطراف الستة

(قوله يتوقف على اعتبار الاجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الكرة الا بعد فرض الامتياز بين ابعادها الثلاثة

(قوله يسميها) على صيغة التأنيث والضمير راجع الى الخاصة

[قوله فالاعتبار الخاصي يشتمل الخ] حيث اعتبروا في تميز الجهات الاجزاء المتميزة فى الجسم وهى الاطراف

[قوله وان أمكن الخ] بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا قوائم وفرق آخر بين الاعتبارين ان العامة اعتبروا الاطراف وعينوا الجهات بازائها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينها فقالوا طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه والخاصة

الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذى سامت أقدام من فى الربع المسكون وقدامه خلافه وأما باعتبار الحركة الغربية فتتبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم أن الامام ذكر فى المباحث المشرقية أن القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتى الحركة والسكون وأما غير الحيوان فانما يعرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التى اليها الحركة يكون قداما والتى عنها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ محل تأمل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقى والحق أن اعتبار الفلك كالرجل المستلقى يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة الى ماليه الحركة وما منه ليس بلازم

(الاول) العامى (فلانه اعتبار غير ممنوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقي الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولوكان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) أى مثبتا لجهة حقيقية (لو جدت جهات غير متناهية) أي غير محصورة (بحسب الاشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لاتحصى (واما) الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لمامر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر المفردة (و) الابعاد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمرا واجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول (ففي المكعب) وهو مايحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا) أى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر (و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا أطراف أربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس

اعتبروا الابعاد المتقاطعة أولا ثم اعتبروا أطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء

[قوله فلانه اعتبار غير ممنوع] فلا يصح الحكم بانحصارها فى الستة

[قوله اعتبار التقاطع على قوائم الخ] وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم في ابعاد ثلاثة انما هو اذا فرض امتداد واحد أصلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع موجبه فترتبت عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلاث مقاطعات أخري على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا فى الشفاء

(قوله متناهية المقدار) دون الوضع كالدائرة والكرة

(قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويج لكلام المتن والا فيحقق أن الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التى لا تتبدل أصلا ثم يحصل معهما صفة أخرى

(قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار التداخل فى الخطوط والنقط والا فالخطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون

[قوله وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان] أراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لايخفى

المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات

(قوله بان الدائرة الخ) فى الشفاء وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة

(قوله هذا الكلام الخ) أى ما نقله عن الامام وأما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك

(قوله يدل بصريحه الخ) حيث أطلق الجهات على أطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه تسامحا والمراد انها محددات الجهات فمعنى قوله هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يحتج فى دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات والى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع أنواع المتناهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان أربع الى الخطوط وأربع الى الزوايا ولعل فى قوله بصريحه اشارة ما قلنا

(قوله ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تتبدل بتبدل أوضاع الجسم

(قوله جهات مطلقة) أي ليس اعتبارها بالقياس الي جسم دون جسم

(قوله ومطلق الجهات) أي تكون جهة فى الجملة

[قوله ورد عليه بان الدائرة الخ] فان قلت الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح فى بحث نفى الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها أعنى سطحها أيضاً فحينئذ لا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله الشارح عن الامام نقلا بالمعنى مذكور فى الملخص وفى المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان أسلوب كلامه فى كتابه مانع عن ذلك ودل على أن مراده من الدائرة معناها المعروف أعني سطحاً يحيط به خط مستدير قال فى الملخص السطح ان كان مربعاً واعتبرت نهاياته التى هي الخطوط كانت أربعة وان اعتبر جميعها حتى النقط صارت ثمانية وان كان مسدساً أو مسبعاً أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا جهة لها بالفعل

المطلقة فهي منتهي الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ماستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمي باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت أعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضافانان الجهتان لا تتبدلان أصلا فان القائم اذا صارمنكوسا لم يصر ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقى لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقاأو تحتابل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قداما وخلفا وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلى السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلى رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب الذي يلى رأس أحدهما يلى قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل

[قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات] أشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم

(قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ) فهي منتهى اشارة وحركة واقعتين فى امتداد ذلك الجسم

(قوله ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون ظرفا مستقراً واقعاً موقع الحال عنهما .

(قوله بل هو متعلق الخ) أي ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولي والقرب طبيعياً

وأما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذلانقطة أولي بها من غيرها والحال فى الجسم كالحال فى السطح هذه عبارته فى الملخص وعلى هذا أسلوب كلامه فى المباحث المشرقية فليتأمل

[قوله فهي منتهي الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة] فبالنظر الي الاول قيل أن جهة الفوق هي بحسب الفلك الاعظم لانه منتهي الاشارات الحسية ومقطعها أو بالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى مايقابلها

[قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها] فانك اذا أشرت الي طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهى اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك تنتهى

المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولى والقرب ولا شك أنا اذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي أيضاً كما سيأتي اثنان أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضي) هذا تتميم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات (أمراً واحداً فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي) القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى والاعتمادات اما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضاً وقال

[قوله واذا ثبت الخ] بيان لارتباط قوله واعلم الى قوله بل الحق بما قبله من بيان أحكام الاعتماد

(قوله أمرا واحداً) أي بالنوع يتحقق في كل جسم واحد من أفراده فلا اجتماع للضدين ولا للمتماثلين وما قيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم لان العرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحدا بالشخص في جميع الاجسام

(قوله الاختلاف في التسمية) أي تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات

(قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات

حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل

[قوله ومعناه ان لرأس كل شخص الخ] قيل حق العبارة على هذا التوجيه أن يقال مايليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتأمل

[قوله أمراً واحدا] مقابلته بقوله له أنواع يشعر بأن المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه أيضاً فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط أن المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار تستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا اشكال في حديث التفرع أيضاً فعلى هذا معنى قوله وقد تجتمع الاعتمادات الست جواز أن يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست

آخرون الاعتماد فى كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست فى جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبى بكر (و)هذا (هو الاشبه بأصول أصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين * الاول أن من جذب حجراً ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) أى بذلك الحجر (من أسفل الجاذب له اليه) أي الى الاسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتماداً الى جهة الفوق وميلا غالبا له اليها (الثاني أن الحبل الذى يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتماداً و (مقاومة الي خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست فى جسم واحد ثم (قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد غير من تضاد) أى لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (أبعد من القول بالاتحاد) الذى اختاره القاضي فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابعها) أى رابع مباحث الاعتماد (قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون

(قوله وهو الاشبه بأصول أصحابنا) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقفت عليها حتى يظهر وجه الاشبهية ولعل عند غيري بيانها

(قوله فقد اجتمع فيه اعتمادان الخ) وليس هذا مخالفاً لما مر فى الحلقة من انه لامدافعة فيها حالة المجاذبة لان المنفي فيها هي المدافعة الى جهتي الجاذبين والمثبت ههنا المدافعة الى خلاف جهتيهما

(قوله وهذا هو الاشبه بأصول أصحابنا) نوقش في العبارة بأن الاشبهية تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها فى الجملة مع أن من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم أصلا ذلك القول والجواب أن مدار الحكم بأشبهية القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل

(قوله فانه يجد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قد مر أن لامدافعة فى الحلقة التى يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا يخالفه مع أن الشارح ارتضاها معا حيث لم يقدح في شئ منهما قلت لو سلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة ههنا على مبدئها بناء على ان الكلام فيه لا فى نفس الامر وانما أطلق المدافعة على من لم ينظر الى مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقرينة عليه تصريح المصنف في أحكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة

المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة و)الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) أي من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) أيضاً (ومنعه طائفة) من أصحابنا (منهم الاستاذ أبو اسحاق) فانه (قال) فى أكثر أقواله (لا يتصور أن يكون جوهراً) من الجواهر المفردة (ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) فى الاجسام (عائد الى كثرة أعداد الجواهر والخفة) فى الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس في الاجسام عرض يسمي ثقلا أو خفة (ويبطله أن الزق اذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء) أى صب (وملئ زئبقا فان وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافا مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الاجزاء) التي هى الجواهر الفردة فى ذلك الزئبق والماء (ضرورة لتساوى

(قوله لان الجواهر الافراد متجانسة) أي متماثلة لا اختلاف بينهما بالطبع فلا يتفاوت بالثقل والخفة لانهما عبارتان عن المدافعتين الطبيعيتين ولا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وانه لو تم لزم عدم التفاوت بينها بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات أما الاولان فظاهر لانه لا كلام فى جواز خلق الثقل والخفة فيها انما الكلام في كونهما مقتضي طبائعها وأما الثالث فلأن التشخص عند المتكلمين عدمى لا يجوز ان تستند اليه الامور الخارجية

(قوله والخفة فى الاجسام الخ) أى خفة جسم بالقياس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى قلة أجزائه فلذلك يعلوه فالزق المنفوخ المحبوس فى الماء يعلوه لان قلة أجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة الي الاجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضى طفوه على الماء

(قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة) أراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث أما أولا فلأن ماذكره لا يلائم أصل المتكلمين وهو أن الجواهر الافراد متساوية فى قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالي يدفع الدليل المذكور وأما ثانياً فلجواز استناد التفاوت الى الهويات وأما ثالثاً فلأنه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما

(قوله والخفة فى الاجسام عائدة الى قلتها) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية مافيه أن لايجد فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل مايجده في المملوء ماء أو زئبقاً أو نحوهما لكثرة الخلاء فيه قلت لعله يمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجي وان كان فيه مافيه

الحاصر لهما) أي الزئبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى أجزائهما المالئة له (الا أن يقال بأن في الماء خلاء لايسيل الماء اليه طبعا) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوي أجزاؤه أجزاء الزئبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها أصلا أو هي أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (أن تكون زيادته) أي زيادة الخلاء (على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها) أي على وزن أجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء في الماء (وهو) أعني وزن الزئبق (ربما كان أكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها) أي بين أجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه) أي الميل (اما أن يكون (بسبب خارج عن المحل) أي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسري) كميل الحجر المرمي الى فوق (أولا

(قوله يكذبه الحس) ومافي شرح المقاصد من أنه يجوز أن لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية فما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها والتباعد بينها بعشرة أمثالها

(قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل في آخر مباحث الكم ان في الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون زيادة الخلاء على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة في الزق المنفوخ فتأمل

(قوله يكذبه الحس) قيل يمكن أن يقال لايحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده

(قوله وهو الميل القسرى) فيه بحث هو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر المختار فميله الى فوق قسري مع انه لايصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع الى أن يكون محل الميل اذا وضع دون سببية الخارج خلاف الظاهر وأيضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مصاً شديداً أوكبها على الماء انما هى قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لاوضع له أصلا والجواب عن الاول أن التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شأنه عما يقولون وعن الثاني أن القاسر طبيعة الهواء المقتضى لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لايجدى في صورة الزراقات التى ذكرها الشارح في بحث الخلاء فيشكل الامر اللهم الا أن يعتبر القاسر هناك

يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفسانى) كميل الانسان فى حركته الارادية (أولا وهو) الميـل (الطبيعى) كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقـة فى بدنها عنـد القائل بتجردها نفساني لاقسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لايكون نفسانيا كما اذاسقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهـذا الدليل فى الطبيعية والقسرية والنفسانيـة (وينتقض ذلك) أعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة فى الطبيعية مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره

(قوله فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالممتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فميله قسرى مع أنه لايصدق عليه أنه بسبب ممتاز عن محـل الميل فى الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين الميل الذى يحدثه نفوسنا في أبداننا وكذا ماقيل فى صورة امتناع الخلاء كالزراقات والقارورة المخصوصة المكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذا وضع لان القاسر فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الي امتناع الخلاء على سبيل التجوز

[قوله مؤلفة من انبسـاط وانقباض] الانقباض حركة اجزاء العـروق من الطرف الى الوسط والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعدون مرة الي خلف فيوسعون دائرتهم ويتقاربون أخرى الي قدام فيضيقون دائرتهم

[قوله لترويح الروح الحيوانى] ليس قيدا احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض أوهي تمديل

الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعـده على أن شارح حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين سكونا بأن القاسر في الكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج فى دفع الاشكال الى تعميم الامتياز في الوضع كما أشرنا اليه والله أعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك الثمانية بالنسبة الي حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصـدق عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لاقاسر فى الافلاك قلت لانسلم وجود الميل فيها بالنسبة الي تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتيـة أعنى المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيما ذكر

(قوله وصادر عن الارادة) فيه تنبيه على أن مجرد المقارنة بالارادة لايكفى فيه اذ ليس ميل الساقط المريد لسقوطه نفسانياً لعدم امكان الامساك بل لابد أن يكون للارادة مدخل فيه

(لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي) أي حركة النبض (ليست شيئاً منهما وكونها ليست احدي الاخريين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) أي أن لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني حينئذ بالطبيعية ههنا الا مالا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون

الروح الحيواني واخراج فضلاته وأشار اليهما بقوله لترويح الخ فان الترويح انما يحصل بالتعديل والاخراج وتفصيله ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون الا لطيفاً حارا جداً ليكون سريع النفوذ ولا شك ان اللطيف الحار خصوصاً كثير الحركة يسرع استحالته الى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد الى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيواني في اللطافة والخفة ليعدله وهو الهواء فهو ينفذ الى القلب والشرايين المتعلقة به بان يدخل أولا في الرئة بحركة النفس ثم تدفعه الرئة بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الخشنة ويندفع منها الى مسام الشرايين الوريدى ومنها الي القلب ثم منها الي جميع البدن ويعدل مزاج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح

[قوله فان لم يحصروها فيهما الخ] في شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرايين من شأنها احداث الحركة من المركز الي المحيط وهي الانبساط وأخري من المحيط الي المركز وهي الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول بكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد فان أجزاء العرق في الحالين تتحرك من جميع الجوانب الي وسط العرق أو الي طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قيل ان حركة النبض وتيرية على ما ذهب اليه البعض

(قوله اذ لا نعني الخ) أي لا نعني بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور وارادة

(قوله في الصاعدة والهابطة) أي الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئاً منهما لانها مركبة منهما

(قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف في مباحث الحركة قد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة أوالتي على وتيرة واحدة

(قوله الا مالا يكون خارجا عن المتحرك الخ) في العبارة مسامحة والمراد مالا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة

حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتى ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان فى موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هـذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء ويدفع مافضل منـه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليـه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجـه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضا ان حركة النبض

على ما هو المشهور فى مقابلة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة
(قوله ولا يتجه عليه الخ) عطف على فيكون أي اذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لا يجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لا يكون خارجا عن المتحرك يجوز ان يكون أمورا متعددة فلا يلزم صدور الافاعيل المختلفة عن الواحد
(قوله هواء صاف) أى عن الفضلات
(قوله كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام أى ثقيلا .
(قوله فانه يجذب) أي يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافى
(قوله ويدفع مافضل منه) أي يدفع الروح ماصار فضلة من ذلك الغذاء وهي الاجزاء الدخانية المختلطة فيه
(قوله لوعائه) وهو الشرايين
(قوله بالجذب) أى بسبب جذب الغذاء
[قوله بالدفع) أى بسبب دفع الفضلات
(قوله على سبيل المد والجزر) المد السيل والجزر ضده
[قوله حركة النبض مركبـة] على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حـركة الانقباض قسرى

(قوله ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة) اذ لا يلزم مما ذكر وحـدة الطبيعة لان المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز أن يكون ذلك السبب متعددا
(قوله فانه اذا انبسط القلب) فيه بحث لان انتقاض الحصر عائد حينئذ بالنظر الي حركة القلب

مركبة والمنحصر فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها (اما الميل الطبيعى فأثبتوا له حكمين * الاول ان العادم له) أى لاميل الطبيعي بل لمبدئه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الامامبدؤها القريب هو الميل الطبيعى (ولا) يتحرك أيضاً (بالقسر والارادة اذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا (فى مسافة ما فى زمان)لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى آن لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذي) مبدأ (الميل)الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة (فى تلك المسافة) المعينة ويقطعها (في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهومبدأ الميل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلآخر) أي فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) أن يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (في ساعة أيضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهي لامعه) في السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون

وحركة الانبساط طبيعي يعنى ان مقدار العرق بالطبع مايحصل له حالة الانبساط وأما الذى يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسرا

(قوله جامع بين المسئلتين) أى يفيد ثبوتهما معاً

(قوله ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة فى كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلناه في بحث امتناع الخلاء

[قوله بل لمبدئه] انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ماسيجئ ولا شك أن بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لانفسها فان عادمها يتحرك قسرا بلا شبهة كما فى الحجر المرمي الي فوق مثلا اذ ليس فيه مدافعة هابطة على مامر

[قوله الا مامبدؤها القريب هو الميل الطبيعي) الظاهر أن المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريباً للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو أريد به نفس المدافعة لاحتيج فى اثبات المطلوب الي ضم مقدمة أخري وهي أن الميل لايمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا أريد بالمبدأ مايعم الطبيعة لكن لايتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعاً لما يمنعه

على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وارادة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملاءمة حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت فى

(قوله فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا فى اثبات ان كل حركة نسبت اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ما قيل انا لا نسلم امكان وقوع حركة أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها فى النصف فقط بل ضم اليها وقوعها في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه على انا نقول امكان وقوع حركة أخرى نصفها فى تلك المسافة كاف لنا فى المطلوب لانها اما واقعة فى مثل زمانها أو فى أقل منه أو فى أكثر منه فهى مساوية للحركة الاولى فى حد من السرعة أو أسرع منه أو أبطأ فلا يمكن حركة الا فى حد من السرعة

(قوله أى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة أولا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل فى الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية

(قوله وينبعث عنها) أى عن الملاءمة المتخيلة الميل المسمى بالارادة في الحيوان أو المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملاءمته

(قوله وان كانت الحركة طبيعية) أى صادرة بلا شعور وارادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما فى الاجسام البسيطة أولا كما في النبات

وأما اذا أريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففى صحتها بحث لجواز أن يكون مبدأ لمدافعة نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول أيضاً فليتأمل

(قوله فان كان الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وارادة) الحركة النفسانية قد تخص بالارادية فالطبيعية التي تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من غير شعور وارادة وقد يجعل أعم منه ومن أحد قسمى الطبيعة أعنى مالا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار يسمي حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

(قوله وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية) الظاهر من سياق كلامه أن حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلي والخارجي فى الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية أن لا تتحقق حركة أصلا أو يخلو الحركة عن لازمها أعنى حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق

تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول فى المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة

(قوله لاشعور لها) أى شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذى يترتب عليه الاختلاف فى الافعال فلا ينافى ماصرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه أثبت الشعور الاجمالى ولذا قال حتى يمكن الخ

(قوله بل هى بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهى تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن

(قوله وكذلك القاسر) أي احتاج في تحـديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة أى لا اختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجدها القاسر فى الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم فى مكان فيكون القاسر على أتم ما يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت أيضاً بـل يكاد ان يحصل المقسور في المكان القسرى فى آن لو أمكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة فى التخصيص بالحـركتين على جواز الاستدلال بجميع أفرادهما فلا خلل فى خروج القسرية التى مبدؤها قاسر وارادة على انها فى حكم الارادية وعبارة ذلك البعض أوضح واخصر فانه قال والقاسر اذا فرض على أتم مايمكن ان يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت وبمـا حررنا لك اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محفوظاً فى الاحـوال الثلث والزمان بسبب المعاوق منقسما بحسب انقسامه فـلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لامعه وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحـدد السرعة والبطء اذا فـرض على أتم ما يمكن لا انه تحدد مع الاستواء فى الاحوال الثلث على أن كلامه ليس مبنياً على فرض القاسر في الاحوال الثلث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محددا

مايحددها حينئذ وفيه أن القاسر ربما كان ذا شعور فيتحدد حال الحركة بارادته فلا يثبت السبب الكلى نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية فى الجملة جوازها في جميع الصور تم الاستدلال لزوم المحال فى بعض الصور أعنى فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أني ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقرير المذكور لايلائم قوله حتى لايمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر أن لاخلاص الا بتخصيص الدعوي بما اذا لم يكن القاسر ذاشعور وأما اذا كان ذاشعور فالحركة القسرية فى حكم الحركة الارادية

[قوله لان الطبيعة لاشعور لها] قيل عليه قد صرح في النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه وأجيب بأن المراد الشعور الموجب لاختـلاف الحركة فان الطبيعة

واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق أصلا فلابد فى تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق المحرك فى تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل فى تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافى المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى

(قوله والقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقاً وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والا لكانت تلك لازمة للجسمية فى جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة أخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المعاوق الداخلى أو الخارجي وقد أورد على هذا مثل ما أورد على القاسر بانه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظاً فى الاحوال الثلث فلا يتم الاستدلال وأنت خبير بعدم وروده على ما حررناه

(قوله اذ لو لم يعاوقه الخ) لانه على تقدير عدم المعاوق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة أو يكون له تعلق بالاعانة وعلى التقديرين لا يكون محددا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلأنه اذا كان مقتضي الطبيعة والقاسر أقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة فيه وأما ما قيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك البعض فمدفوع بان ذلك الامر المعاوق انما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء بتحديده أولا مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعية أو القاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما يتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم أى الصغر والكبر والكيف أي التخلخل والتكاثف أو الوضع أي اندماج الاجزاء وانتفاشها أو بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيل هذا البيان بانه الميل

(قوله فالخارج هو قوام الخ) لان ماسوى المسافة والمحرك والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم

تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحجر لا يمكن أن لا يتحرك الى أسفل فلا يتصور أن يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز أن يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كاقتضائها البرودة المخصوصة أو الحرارة المخصوصة أو غيرها من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على أن مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول فى المكان الطبيعي ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضي قطع المسافة فى آن لو أمكن فحينئذ لا يعقل أن يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن أسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق فى بحث الخلاء فى تحقيق أن القوى الجسمانية لا يجوز أن تكون غير متناهية فى الشدة نعم يرد عليه ما أورده الشارح هناك

[قوله فالخارج هو قوام مافى المسافة] قيل لا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون أمرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناها

الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلى ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى لاستحالة أن تقتضى الطبيعة بذاتها شيئاً وتقتضي مع ذلك ايضاً ما يعوقها عنه بالذات بل فى الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية

الحركة فلا يمكن ان يكون محددا لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون أمر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا محددا بحسب اختلافها فى القوة والضعف

(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ) أى اذا كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المعاوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ما ذكره من قوله لاستحالة انما يدل على عدم كون الطبيعة معاوقا والمعاوق الداخلى أعم منها فيجوز ان يكون نفساً كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه

(قوله بل فى الحركة القسرية) أي بل يتصور المعاوق الداخلى في الاجسام البسيطة في الحركة القسرية

(قوله فتحديد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المعاوق الخارجي بان أمكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا برهان على امتناع الخلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلث كما هو المشهور وحاصله انه لو أمكن الخلاء لامكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالى عن الشاغل ومن أمارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والتالى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء

الحديد فانه يتحرك بالطبع الى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب تباعده من المغناطيس

(قوله ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى) هذا فى حركات البسائط وأما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من أجزاء مادية والسر فيه أن حركة المركب حركات متعددة فى نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلى الطبيعي فى البسائط مسلم وأما الارادى فلا لان اقتضاء شئ شيئاً وارادة ما يعوقه جائز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز أن يحدد سرعة الحركة وبطؤها فعلم أن الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على أحد العاوقين اللهم الا أن يبني الكلام على الوقوع اذ الاستقراء ادل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة أيضا اذ يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية ألا ترى أن من وقع من مكان عال فتحرك هابطاً بطبعه وأراد خلافه لم يكن للارادة تأثير فى المعاوقة أصلا فتأمل

[قوله وتقتضي مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات] قيل لم لا يجوز أن تقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتقتضى مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه مامر من انه لا يجوز أن

يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعيا أو نفسانيا

(قوله وتحديد الحركة القسرية الخ) لا يخفى ان اللازم مما تقدم انه لا بد للحركة القسرية من أحد المعاوقين وأما انه يحتاج الى كليهما فكلا فلا يمكن بالبيان المذكور اثبات امتناع الخلاء بالحركة القسرية لجواز ان يحددها المعاوق الداخلي ولا اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلي لجواز ان يكون محددها المعاوق الخارجي فلا يلزم انتفاء الحركة على شيء من التقديرين ولا كون الحركة مع المعاوق كهي لا معه لان الزمان الذي بازاء المعاوق الخارجي أو الداخلي محفوظ في الحركات الثلث فتدبر

(قوله فلذلك يستدل) أى لاجل ان تحديد الحركة الطبيعة والقسرية كليهما يحتاج الي المعاوق الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بانه يلزم على تقدير امكانه وجود الحركة بدون المعاوق الخارجي أو يلزم ان تكون الحركة بدون المعاوق كهي لا معه

(قوله ويستدل بالقسرية وحدها) لانها المحتاجة الي المعاوق الداخلي دون الطبيعة

(قوله أعم من ان يكون الخ) فيه تعريض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطباعى

يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل

[قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والي معاوق داخلي أيضاً] قد حقق الشارح في حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن أن يستدل بها على اثبات أحد المعاوقين الا بعينه لا على اثباتهما معا وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقي ههنا بحث وهو أن هذا التحقيق الذي أورده الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على أن محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم أن يكون معاوقا لجواز أن يكون هو الميل قال فى ذلك الشرح الحركة لاتنفك عن حد ما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التى هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعنى السرعة والبطء اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة من الكم أعنى الكبر والصغر أو الكيف أعنى التكاثف والتخلخل والوضع أعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وبحسب مايخرج عنه كحال مافيه أي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويناه على غره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله أو تصحيحه وهو صريح في أن مايحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل اللهم الا أن يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا أن في تعيين مراتبه دخلا لما فى المسافة من الملأ البتة فيثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتأمل

[قوله عن مبدأ ميل طباعي] أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً المراد من الطباعي هو مصدر

فان كل واحد منهما مماوق داخلي وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المماوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود المماوق الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف * الحكم (الثاني أن الميل الطبيعي يعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طالب للحاصل) وهو غير معقول (أو الى غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطالبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان أو هرب عنه (دون مبدئها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه أن الثقيل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه واذا كان الثقيل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله

بدل الطبيعي وحمل الطبيعي على معنى الطباعي خروج عن سوق كلامه لانه قسم أولا الميل الى طبيعي وقسري ونفساني ثم ذكر للميل الطبيعي حكمين

(قوله كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسر والارادة

الحركة الذاتية أعم من أن يكون على وتيرة واحدة أم لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة والنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه أن الثابت لزوم مبدأ ميل طباعي وهو أعم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح

(قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم

على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلا لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسرى فأثبتوا له) أيضاً (حكمين ء الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذى يرمى الى أسفل يكون أسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند

(قوله ان الطبيعة وحدها أي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصغر والكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة نسبتها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضى مرتبة معينة كما مر بيانه

(قوله الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً) فيه اشارة الى انه ليس داخلا في شئ من

(قوله قد يجامع الميل القسرى الميل الطبيعى) وقد يجامع القسري الارادى كما في الانسان الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجامع الارادى والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

(قوله من الذى ينزل بنفسه) ان قلت ماالسر في ان حركة الحجر الذى ينزل من مكان أعلى يكون أسرع من الذي من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والثقل حتي أن الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من أسفل قلت سره اشتداد الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالضد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التى تقويها وتعضدها كما في المباحث المشرقية

(قوله ويجوز أن يقال أن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسى ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شئ لا يقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة بها على سواء فاقتضت أولا أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة وبحسب مافى الخارج وهو الميل ولا شك أن الميل أيضاً يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الي جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أن تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما أمر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد أصل الميل الي الطبيعة ومراتبها الى أمور مختلفة فليجز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم

(قوله فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا) فان قلت قد سبق أن الميل منحصر في الاقسام الثلاثة أعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل حينئذ من أى تلك الاقسام قلت

الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يدارقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوي على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى فاذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوي عليه من مراتبه (الثاني انهما) أن الميل القسرى والطبيعى (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان أريد) بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة

الاقسام الثلثة لانها أقسام لما يكون مستندا الي واحد منها

(قوله ممنوا) في الصحاح منوته ومنيته اذا ابتليته

[قوله من ان الطبيعة وحدها] من غير اعتبار القاسر

(قوله جاز ان تقوي الخ) باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر

[قوله القاسر وحده] أي بدون الطبيعة

(قوله ربما يقوى الخ) باعتبار المعاوق الخارجي أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر

(قوله لامتناع الخ) قيل قد مر سابقاً ان في الحجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره أحد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لا نسلم اجتماعهما معاً فيه بل كل واحد منهما في

الظاهر أن المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على أن الذي يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج والامتياز في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب أيضاً ثابت وان ثبت خروجه بناء على ارادة الخروج بتمامه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور ولا شك أن الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري

(قوله أحدثا مرتبة) أو أحدث كل منهما أشد مايقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذا لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعي ولا منع عن أثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور أثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

(قوله لامتناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا تتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر

بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة (وان أريد) بالميل (مبدؤها فنمم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخري بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولها للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زمانا الى أن يبطلها مصاكات مما يماسه ويخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضاً (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير أقوي وأشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (وأما الميل النفساني فهو) الميل (الارادي وسأتيك في مباحث الارادة ما تعرفه) وتضمه (اليه) أي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها) أي من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (الى)

زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين يتوهم اجتماعهما معاً فيه وانما تلبد الأرض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة

(قوله وفيه مع ذلك الخ) يعني ان المدافعة الى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الاولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحي الى جهة واحدة

(قوله وذلك المبدأ الخ) على ماهو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل في الاقسام الثلثة

(قوله لجواز ان يكون الخ) كونه علة قريبة يقتضي ان لا يتوسط بينهما علة لا ان لا يكون مشروطاً بشرط

وان أريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتجاذبة

اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) الي (مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الي العلو) اذا رمي اليه (و) اعتماد (الخفيف الي السفل) حال ما حرك اليه (أوهما) أي كاعتمادي الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) أعني القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال) أبو علي (الجبائي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الي دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التى هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه (وأيضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) فى حيزين (فانه اذا تحرك) الجوهر (الي جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول فى حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذى تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين من الحيز الاول فى تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد فى حالة واحدة يمتنع أن يكون فى حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة فى

(قوله أوهما) عطف على اعتماد الثقيل فيلزم دخول الكاف الجارة على الضمير وهو لا يجوز فى السعة الا انه يحتمل في المعطوف مالا يحتمل فى المعطوف عليه

(قوله الي دعوي المماثلة) أي المشاركة فى حكم التضاد

(قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة) قيل عليه لوسلم المماثلة فجعل أحد المتماثلين شيئاً والآخر سبباً ترجيح بلا مرجح وأيضاً لم لايجوز أن يكون التضاد باعتبار التشخص لاباعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمعزل عن تلك الدلالة وأيد ذلك بانه لوجوز كون بعض افراده سبباً والآخر مسبباً فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد فى النوع حتى يرد ماذكر بل المماثلة اللغوية أي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله أن ماذكره أبو على قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن مثله فى الوجه الثاني من وجهي الجبائي بعدم بقاء الاعتماد مطلقاً

(قوله وأيضاً فالفرق قائم الخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك

الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة (فيبطل القياس)التمثيل الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق(وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد)الاعتمادان (اللازمان أو المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (أما الاول) وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت أن الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أى للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (وأما الثانى) وهو تردده فى أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فللحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين بجده) أي يجد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لو لا جذبه اياه الي جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع من التحرك) فان كل واحد

[قوله فقد اجتمع فيه الخ] قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه وأما انهما معاً فكلا

(قوله فللحبل المتجاذب الخ) يعنى ان هذا الجزئى منشأ للتردد فى الحكم الكلى لا انه دليل عليه فلا يرد ان الجزئي لا يثبت الحكم الكلى

[قوله يجده] تذكير الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد

(قوله بحيث لولا جذبه الخ) لا يخفى انه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب

(قوله فيه مدافعة هابطة)أى مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف أو اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر لنظيره فلا يرد عليه ان الذي يجده الرافع والدافع هومبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر

(قوله فللحبل المتجاذب) قيل دليل أبي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة الابدال لو تمت لدلت على الحال فيما بين المجتلبين لاعلى الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى

(قوله وتارة قال لامدافعة فيه) فيه أن القول بعدم اجتماع المدافعتين فى صورة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلايدل على المدعى

من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) أى ومن اختلافاتهم (أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائى) من غير تفصيل (ووافقه ابنه فى المجتلبة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (الجبائى) في عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقي) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفل مثلا (بقي) الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة أيضاً كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) أى المجتلب (يشاركه فى أخص صفة النفس وهو كونه اعتماداً فى جهة السفل مثلا وهو) أعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) أى في جميع الصفات (عند أبى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم فى البقاء أيضاً لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقياً أيضاً (قلنا لا نسلم كونه) أى كون ما ذكر (أخص صفة النفس بل ذلك) أى أخص صفة النفس عند أبى هاشم (هو كونه) اعتماداً (لازما) أو كونه اعتماداً مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام * الوجه (الثانى لا فرق فى) أجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون

(قوله هل تبقى) زمانين أى من الاعراض التي لها بقاء كالطعوم أم من الاعراض المتجددة آنا فآنا كالحركات والاصوات

[قوله أي في جميع الصفات] نفسية كانت أو غير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعللة لانه الوجود في الزمان الثانى فالشركة فى الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند أبي هاشم والا فالاشتراك فى الصفات النفسية متفق عليه

(قوله باتفاق منهما] أشار به الى أن بطلان التالي كما انه الزامي برهاني أيضاً بخلاف الملازمة فانها الزامية

(قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قيل الظاهر من الوجه الثانى للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات أم لا لأنها هل تبقى بعد انقطاع الحركة أم لا والحق أن محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين أم لا كما ستحققه

(قوله يوجب الاشتراك مطلقاً عند أبى هاشم) هذا الكلام يدل على أن الوجه الاول الزامي لا برهاني فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند أبى هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائي أيضاً استطرادي لا نفع له فى الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزامياً لم يرد عليه ما أورده الآمدى من أن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في أحد قوليه ضرورة

الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا او ما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة) فى بقاء الاعتمادات اللازمة أعنى الثقل والخفة فى الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) أى ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما فى الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام (ومنها أنه قال الجبائى موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة) يعنى أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان

(قوله أي دعوى المماثلة] أي الاشتراك

(قوله يعني ان الاعتمادين الخ) أى ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلته وموجب الخفة جفافه فان دليله لا يساعد هذا المعني

تصويبه في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في أحد القولين والتصويب في القول الآخر بأولى من العكس وعلى هذا فلو قال أبو هاشم أخطأت في قولي باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً

(قوله قلنا ماذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل ان أدلة عدم بقاء الاعراض الخ ولها صورة النزاع جامع على أن ماذكر ليس تمثيلا بل هو في المآل استدلال بعموم الادلة فتدبر

(قوله كما فى الالوان والطعوم) قال الآمدى كلام أبي هاشم مبنى على فاسد أصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد أبطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على أن المبحث هو أن الاعتماد هل يبقى زمانين أم يتجدد الامثال كما أن الشأن كذلك فى جميع الاعراض عند أهل السنة لان الذى أبطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك فى صحته وانما قال فى الوجه الثانى كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

(قوله وموجب الخفة اليبوسة) يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا أن تخصيص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك أن التراب أيبس من الهواء فينبغي أن يكون أخف منه اللهم الا أن يقال برودة

بملتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التى كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكاس) أى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) أى صار رمادا (اذ) النار (تزيده يبسا) بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فان الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائي (أن يقال الرطوبة التى في الذهب الذائب واليبوسة التى في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) أى الذهب وما منه الكلس (قبل) أى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (فى اليبس) مع تخالفهما فى الثقل

[قوله فانا اذا عرضنا الخ] ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعي فلا يفيده كما لا يخفى

[قوله الصاروج] أهكه آميخته بجا كستر وغير آن فارسى معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانهما لا يجتمعان فى كلمة واحدة من كلام العرب كذا فى الصراح النورة أهك

(قوله ومنعه) المراد بالمنع المعنى اللغوى أى لم يقبل ما قاله الجبائى لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتى منع

[قوله فان الزئبق الخ] ولو حمل كلام الجبائى على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل وتخلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا ينافى ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة

الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبسية بقى الكلام في لزوم أثقلية الماء عن الارض لكونه أرطب وأبرد منه بلا شبهة فتأمل

(قوله ومنعه أبو هاشم الخ) قيل يحتمل أن يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل أو المدلول بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعده والجواب عما تمسك الجبائى والحق أنه معارضة والجواب الآتي مناقضة

(قوله فان الزئبق أثقل الخ) اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلف عن المقتضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت أثر الرطوبة

والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها (بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلا اتفاقا (واما أن يقال بأن الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاحجار) الصلبة (التي تجمل مياها) سيالة (بالحيل كما يفعله أصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج) هذه الفاء جواب اما أي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة بل رطب هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فان أجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان أجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن ينفصل عنه) أي عن الجسم الطافي (الهواء ليطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين

[قوله مع الميعان الخ] فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

[قوله ان الذهب يرسب الخ] قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلخل الهواء فليجز ان يكون الطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق

[قوله بخلاف الحديد الخ] قيل عليه لم لا يرسب اذا جعل صفيحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لايطاوعه الماء

(قوله قال الآمدي يلزم على الجبائي الخ) انما يرد اذا ثبت أن لافرق بين طفو وطفو والا فالكلام أبي على في الطفو على الماء وقصة الزئبق لاتقريب لها حينئذ

(قوله لجواز أن يكون التركيب الخ) قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لاالتي

الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أى أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز أيضاً أن يتخلل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) أي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أى الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) فى نفسه (كما مر) يقتضى احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء فى ذلك أصلا (ويلزمه أمران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل فى الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقا موجباً للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) فى الماء (وألف من خشبا لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل ألف من وللحكماء كلام يناسب ماذهب اليه أبو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المنزلة في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال (تفريع *

[قوله مركب من أجزاء هوائية] ليس المراد منه التركيب المزاجي بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخللة وبين أجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو

(قوله الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائي أيضاً

[قوله مطلقاً] فيه إشارة الى أن الجواب عنه بما سيجيء نقلا عن الحكماء من أن الاحتياج الى تنحية الماء الكثير يمنعه عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه

(قوله انما يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئي على حكم كلي بل بمعنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد

صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على مايراه الفلاسفة لحديث التركيب لاورود له

(قوله ويلزمه أمران الخ) قد أشرنا الى أن اللازم الاول لابى هاشم يلزم اباه أيضاً ثم ان حمل كلامه على أن الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني أيضاً لجواز التخلف عن المقتضي لمانع كما مر غير مرة

(قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه اشارة الى أن التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور

قال الحكماء الجسم ان كان أثقل من الماء) علي تقدير تساويهما فى الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق مايلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء فى الحجم (مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي فى الحجم (أخف منه) أى من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر مالو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذى ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا فى الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقي) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة علي القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان يتنحي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا أيضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعي

(قوله وينزل فيه) ويصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع

(قوله نزل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضي بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء

(قوله ويكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك

(قوله فى هذين القسمين) أي الاثقل والاخف

(قوله فتأمل) أى فى المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في صورة المساواة في موضع الماء ملاقيا بسطحه سطحه وفي صورة الخفة كان طافيا بقدر الخفة وراسبا بقدر ما يساوي ثقل الماء

(قوله فى الاجرام الصلبة) وأما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضى للخفة كما في البسائط

(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول فى الحيز الطبيعي

(قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه أن يقال اذا فرضنا أن القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما أن نسبة القدر النازل الي القدر الخارج كذلك ولما كان النازل تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل) أراد بالميل المدافعة اذ قد سبق أن المعدوم في

للهواء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا اذ لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام أبي هاشم على ماقاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى فى الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها الله فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائي (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحدة على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعداً بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت مافيه) وهو انه ربما كان التركيب أو الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال (كيف) أي كيف لا يتوجه عليه ماقد عرفته (والهواء الذى فيه) أي فى الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء (ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي ولاسفلي (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المقسور تحت الماء اذا خلي) وطبعه يصعد

[قوله ان لم يتأت له الانفصال الخ] وان تأتي انفصلت وبقى ما عداها راسبة في الماء

(قوله وبما قررناه) فى حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ

(قوله ان حمل كلام أبي هاشم الخ) بان لا يراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل بالنسبة الى الماء ويقيد ايجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء اندفع الاعتراض الثانى لان الف من حبة خشباً ليس أثقل من حديد وان كان أكثر وزنا منه وبالتقييد بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر

الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافعة وأما مبدؤها فلا دليل على انتفائه حينئذ

(قوله على ماقاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم فى الحجم كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الاشياء كلها تميل الى مركز العالم

(قوله ويرد عليه أن الزق الخ) الظاهر أن هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا والوكاء بكسر الواو والمد الذي يشد به رأس القربة

بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق علي تحريكه وتصعيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضي طبعه الذى هو فى الا كبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال) الجبائى (لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) أى للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) أى نشاهد التوليد (فى حركة اليد لحركة المفتاح) فانه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده) الحجر (اما طبعا أو قسراً) فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول أنه اذا اقيم

[قوله بما يتعلق به الخ] هذا التقييد للمبالغة فى صعوده والوكاء بكسر الواو ما يشد به رأس الزق والوطأة بوزن الفعلة الضغطة أو الاخذة الشديدة

(قوله كما نشاهده الخ) تصوير للحكم الكلى بجزئى منه للايضاح لا اثبات له به ولعله يدعي بداهته

[قوله فعلمنا ان حركة الصعود الخ] فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينفى مذهب الجبائى ولا يثبت

(قوله لضغط الماء) ضغطه يضغطه ضغطاً زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذى أورده المصنف اشارة الى ماذهب اليه قوم من أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحاً بما ذكره الشارح حيث قال من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاً تحته مثلا لايطبعه كذبه أن الاكبر أقوى حركة وأسرع طفواً والتقسري يكون بالضد من هذا

(قوله للاصغر أقوي) اذلاشك ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لايلتفت اليه

(قوله لسكونه) اللام فيه وكذا في لحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد

(قوله لوجهين الاول الخ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون

عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفرداً فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا أزيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المتمد الى جهتها فعلمنا أن حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) أى سقوطه الي تلك الجهة (الا للميل الذى أحدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والمتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (بتولدهما) أى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن

مذهب أبي هاشم

[قوله الثاني حركة اليد الخ] أى اذا حركنا باليد حجرا من جهة الى أخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جاز فى كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى فى حركتين لجسم واحد تولد احديهما الاخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة الحركة فى هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد الاعتماد فى بعض الصور ثبت فى كلها اذ لا فارق

وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر المرمي عند ماينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو أن المدعي عام وهذا الدليل خاص الا أن يحمل على أن المراد نفي مذهب الخصم أعني تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة أو يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما في التوجيه الاول فلأن مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى حينئذ بلا دليل وأما في الثاني فلظهور المنع فى انعدام الفرق

(قوله الثاني حركة اليد الخ) فيه بحث لان حركة الماء في الزراقات الى فوق بسبب جذب مافيها قسرية متولدة من حركة مافى الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم الا أن يحمل على نفى مذهب الخصم وفيه ما فيه

(قوله وفيه نظر) الاولى أن لا يذكر النظر ههنا حذرا عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الآمدي بعد أسطر

الاعتماد أخرى لمتمسكيهما) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا أيضاً لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالهما بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على أبى هاشم لا أن نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة

(قوله متمسك الجبائى الخ) وهو المشاهدة

(قوله ويتولد من حركة يده الخ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر وليس ههنا حركتان احديهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاظفار بل هي حركة واحدة تنسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالتبع كحركة راكب السفينة

(قوله لمتمسكيهما) قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع أن الجبائى يدعى البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك أبي هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثانى يجتمع مع متمسك الجبائى كما لا يخفى

(قوله فقال على الجبائي الخ) فان قلت لعل الجبائى يتشبث بتوليد حركة جالس السفينة على لوح أملس منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره في مثل حركة اليد والمفتاح فان مدعي الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالابطال في صورة ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين ثم للجبائى أن يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا أن يقال المولد ههنا أيضاً اعتماد الجالس على السفينة على أن الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها

(قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار) اذ الشعر والاظفار لا حياة فيها فلا يتعدى

اليد لاتكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها أنه قال) الجبائي (فى الحجر المرمي) بالقسر (الى فوق اذا عاد هاويا) أي نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذى في الحجر بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذى قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح (أما الاول فلأنه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب أن يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخري صاعدة بلا انقطاع (وأما الثانى فلأن الاعتماد) الهابط الذي فى الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه أولا) أى في ابتداء الحركة وأيضاً القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذ قيل) فى الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الي مقاومة ما فى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتي يجب تساويها في الاحكام (فقد تنتهى) الحركة الصاعدة

(قوله كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ماسبق منعاً للزوم التداخل وما ذكره الآمدي منعاً للبعدية لم يلزم التكرار

اليها حكم القدرة حتي تكون متحركة بالقدرة مباشرة

(قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين أو الكون الاول فى المكان الثانى وعلى هذا لاشبهة فى تعدد الحركات المتصاعدة فى الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لاالحركة بمعنى التوسط ولا بمعني القطع كما علم من قواعدهم

(قوله منضمة الى مقاومة مافى المسافة الخ) هذا الانضمام أكثري وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء فى مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ماذكر لو كان الهواء راكداً أو متحركا الي خلاف جهة الحركة اليها لكن مخالفا للاعتمادات المجتلبة اذ لو قدر حركته الي جهة العلو موافقاً في اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة مافى المسافة أيضاً

في الضعف (الى ما يوجب) أي الى طبيعة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الاول) أي في ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذي أفاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والخروق في دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ماس في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضاً (ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون أصلا (وقال الجبائي لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) في أول الحال (فيصعد الجسم الى فوق) (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة

[قوله ولا شيء هناك غيرها الخ] أي مما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئاً من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون أثرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبني على ان السكون وجودي والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية

(قوله غالب) هذا يقتضي وجود الاعتماد الهابط وقد سبق ان مذهب الجبائي التضاد بين الاعتمادات مطلقاً وبهذا الوجه أيضاً ينصر خلاف مذهبه

(قوله لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم الموافقة قيل ربما نصر ولم يقل واستدل عليه

(قوله ولا شيء هناك غيرهما) فان قلت لم لا يسندون السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفي وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة

متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقدمران الجبائى لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) أى للحركة والسكون (خلاف أصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) أولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون أيضاً فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلا

﴿المقصد الرابع﴾ الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز) أي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية أيضاً قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة

(عبد الحكيم)

(قوله فمن جوز الخ) الاظهر ان يقال فمن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جوز ان تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب

(قوله أبعد من الثانى) أي لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذلا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جنس واحد

(قوله ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم

(قوله وأما قضية التعادل الخ) أى لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالباً الا بعد التعادل

(قوله كيفية بها الخ) كونها مغايرة للمانعة بناء على ان المانعة انما تحقق حال الغمز والصلابة ثابتة فى الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شأنه قبول الغمز فتكون الكيفية زائدة

[قوله قال الامام الرازي الخ] المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك أمور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان باين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضاً صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ﴿المقصد الخامس﴾ الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) في ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم ﴿النوع الثاني﴾ من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا أن الكلام فيها مختصر فاخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهي الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (وأما ما عداهما من الاشكال

والطافة والكثافة والازوجة والمشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والتحقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها

(قوله اللائق ان تردف الخ) سيجيء وجهه في بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجها لتأخير المذوقات لا لارداف المبصرات الا ان يضم شئ آخر معه مثل ان يقال المشمومات أقل بحثاً من المذوقات فلذا أخرت عن الكل والمبصرات أمور قارة والبحث عن القارة أهم فلذا قدم المبصرات على المسموعات

(قوله فهناك أمور ثلاثة) بل أربعة رابعها عدم المقاومة الا أن يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

(قوله واللين ليس كذلك) أي ليس بمبصر وفي هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهري بجواز كون أمر واحد ملموساً ومبصرا ووجه الدفع أن الدليل على انتفاء كون الاولين لينا عدم كون اللين محسوساً بالبصر قطعاً لا ان انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ما ذكر

(قوله بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتي وجهه في أول المذوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف أعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى أيضاً مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا أولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات وأولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئاً فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء أولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك كانت وان هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل

(قوله تتعلق بشئ آخر) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشئ واحد والشئ الآخر متعلق بالشئ الاول بحيث يتصف بسببه بما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقها بشئ آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو أثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من أن تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وأن حمل على ان الشئ الثاني تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتبع اذا كانت أحوالا للمرئي بالذات.

[قوله ولهذا انكشف الخ] دليل اني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بانفعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هى تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة فى الحاسة بنفسها لا تتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالعرض

(قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام فى الملخص أن الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى حينئذ أن لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعاً ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهي معتبرة فى الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

(قوله الى غير ذلك) أراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلا وأما ما يتوهم من أبصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه

(قوله انما تبصر بواسطتهما) مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شئ آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا أول انه كمال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن أن اللون بعكسه) أي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون مالم يصر مستنيراً لايكون مرئيا (فتعريف بالاخفى)

[قوله لا يفي به ما يمكننا] لان الحاصل في الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها فهو تصور بالكنه الاجمالي وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله

[قوله كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف] وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير المضئ فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فمنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضئ كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته ويصير به شفافا بالفعل بلا توسط أمر آخر فيكون كمالا ذاتياً له بخلاف اللون فانه كمال للملون من حيث ملونيته ليس بكمال ذاتي له بل بواسطة الضوء ولذا فسره في الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان يصير الجسم مانعاً لفعل المضوء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضئ

[قوله والمراد بكونه كمالا أول الخ] أي ليس الاول ههنا بالقياس الى الكمال الثاني كما في تعريف النفس والحركة بل ان لا يكون كمالا بواسطة أمر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما في الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله أول تبديل مخل

[قوله يتوقف ابصارها] أي بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون

(قوله أي كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لايبصر بالذات

كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أورد كلا منهما في قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

القسم * الاول

في الالوان) قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها أو وجودها على ماسيأتي لانها أكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا (وفيه) أي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة ﴿الاول قال بعض﴾ من القدماء (لا وجود للون) أصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جداً كما في زبد الماء) فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ماذكر (و) كما (في الثلج) فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتي

(قوله ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات اذ لا دخل في جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور

(قوله أورد كلا منهما الخ) أى تنبيها على تغايرهما باعتبار الشرطية والمشروطية

[قوله مع كونها مشروطة بها] والشرط مقدم على المشروط بالطبع

(قوله لانها أكثر الخ) فان ماسوى الهواء كلها ملونة والمضيء منها ليست الا النار وكون اللون مشروطاً في وجوده أو ظهوره بالضوء لا ينافي عمومه كما لا يخفى

(قوله لم ينفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقي سطوح الاجزاء المتصغرة الموجب للتفاعل بخلاف الثلج

(قوله لانها أكثر وجودا في الاجسام التي عندنا) هذا على تقدير أن لايشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت أكثرية اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سبباً لتقديمه فني قوله لوجودها تأمل هذا وسيجيء أن الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

(قوله لم ينفعل بعضها عن بعض) في حواشي التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز أن يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي

يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) أي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً وأيضاً (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد و(قيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) فان الابيض

(قوله مع كونه أبعد الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة

(قوله وهو عدم الخ) لايخفى ان في البياض المتخيل كان المرئي هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئي موجود وكونه بياضاً متخيل وأما في صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء أمر عدمي فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلا الا ان يقال ان رؤية السواد كرؤية الظلمة متخيل والمتحقق ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه سفسطة

(قوله وأيضاً فان الخ) أشار بتقدير الواو ولفظة أيضاً الى ان الفاء في قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو أو لمجرد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الوهم لانه ليس علة لاخراج الماء والهواء فانه بديهي وان كان الواو من المتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ أيضاً والفاء لزيادة الكشف والايضاح

(قوله فان الابيض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعدا للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتي لانه لا يصح الكبرى اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلوه عنه بل المروض والاتصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خالياً عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان فاذا عرض له ما سوى البياض يجب

(قوله وأيضاً فان الثياب الخ) أشار بايراد لفظ أيضاً مع انعدامه في عبارة المصنف الى أن الاولى أن يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما أن الاول دليل لمي وكل منهما يفيد المدعي

(قوله فان الابيض قابل للالوان كلها) قد يجاب بمنعه فان الابيض انما يقبل من الالوان ما سوي البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراء عنها وان أريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبري وهو ظاهر

قابل للألوان كلها والقابل لما يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لايدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكاس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لايدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشئ لايجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا فى موضع من الشفاء) أى فى فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شئ من الصور (و) قال (فى موضع آخر) أي فى المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث) البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير أبيض بعد سلقه) واغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ أثقل) مما كان قبله وماذلك الا لخروج

خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فما الحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصباغ الابيض بالالوان وهو لا يستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز ان يكون باستتاره

(قوله والقابل للشيء الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض تخيليا بمنع كبري دليله فاللائق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلاخ الخ لانه تسليم للانسلاخ ثم ان هذا البحث متدفع بما قررناه لان المعلل لم يقل بان القابل لكل شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب

(قوله والا امتنع الخ) لان القابل بمعنى المعروض اذا وجب خلوه عن العارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلا يردما توهم ان المراد ان القابل ما دام قابلا يجب خلوه فلا ينافى اتصاف ذاته به فانه مبنى على ان يراد بالقابل المستعد

(قوله لا أعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث الحدوث يقتضى وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقياً

(قوله قد يحدث البياض بطريق آخر الخ) فيكون حدوثه حدوثا حقيقياً

(قوله كونه شفافا) أى غير ملون

(قوله والا امتنع اتصافه به) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق

(قوله سوي طريق التخيل) يعنى أن الذي يري من البياض ليس شيئاً غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شئ ونحن نتخيل شيئاً ونسميه بياضاً

الهوائية منه وأيضاً لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورة لاانعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذه أهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرد ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفي الخل) حتى يبقي شفافا في الغاية (ثم يخالط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلى) أولا ثم طبخ فيه المرد ارسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يجف بعد الابيضاض لكنه لايجف الابعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ويدخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولالان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الي بعض فان حدة ماء القلى أولى بالتفريق بل ذلك علي سبيل الاستحالة فليس كل بياض علي الوجه الذى قالوه ولقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذ المفروض أنه لااعتماد على الحس والالوجب الحكم بكون الثلج أبيض

(قوله خثورة) الخثور سطبرشدن مايع والماضي خثر وخثر بضم العين

(قوله المرد ارسنج) وقد يسقط الراء الثانية معرب مرداار سنك والقلى بالكسر كالى شيء يتخذ من حريق الحمض والمرتك كمقعد المرد ارسنج

(قوله كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب

(قوله وفي المباحث المشرقية الخ) اشارة الى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر

(قوله جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض فى الصورتين متخيلا بذلك الوجه لا ان لا يكون متخيلا أصلا والمطلوب هذا ليثبت كونه لونا حقيقياً

(قوله خثورة) الخثورة نقيض الرقة

(قوله فيه القلى) القلى الذى يتخذ من الاشنان

(قوله كاللبن الرائب) قال أبوعبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب

(قوله لان ذلك كان منحلا) قيل عليه يجوز أن يكون التفرق فى الخل قبل الخلط مانعاً من دخول الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل

[قوله ولقائل أن يقول الخ] هذا مأخوذ من كلام الامام الرازى في الملخص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف له سبب التخيل اما لمجرد تجوز السبب فلاوالا فلا علم لان من افقد حساً فقد فقد علما وهومنه سفسطة

حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتي فمن الغبرة فالعودية) أى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتي يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف ثم لايزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتي يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) أى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) أى يأخذ من البياض الي الخضرة ثم الي النيلية ثم الي السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لايجوز اختلاف مايتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الي السواد الا طريق واحد لايقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولابد أن يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء ما يظن أنه مرئي وليس سواداً ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئاً غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء أو صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتى

(قوله ولا بد ان يكون ذلك الثبوت الخ) بناء على أن المختلط من المرئي وغيره لا يكون مرئياً وفيه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم على ما سيجئ

(قوله أمكن ان تتركب الالوان) أي الصناعية وتتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه انما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيل

(قوله ولا مركباً منهما الا الضوء) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من أن أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما

(قوله أمكن أن تتركب الالوان الخ) وقد تركب الالوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلي

(قوله ليس في أجزائه اشراق) هذا مخالف لما سيذكره من أن في الخضرة مخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم الا أن يحمل على اختلاف المذهب ويحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثاني على

تفصيله فقوله (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لا تحـد الطريق) اشارة الى ما نقلناه عنـه (الرابع الضوء لا ينقـل الســواد تجربة) أى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل أسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليـه أسود (فلو لم يكن الا سواد وبياض) على الوجه الذى ذكر (وجب أن يصير المنعكس اليه أحمر وأخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هى لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب أن لاينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجـد هناك أمور مختلفة لأجلها

(قوله انما هى لاجل اختلاط الشفاف) أى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافاً محضاً نفذ الهواء المستضىء فيه فيتخيل البياض واذا كان مظلماً كان سوادا واذا اختلطا تختلط الالوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط

(قوله فوجب ان لا ينعكس الخ) اذ لاانعكاس الا عن الموجود ولا موجود الا السواد ولا انعكاس منه أو الضوء الذي يخيل انه بياض فاندفع ماقيـل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مـدخل فى خصوص الانعكاس ولا يجب ان لا ينعكس الا البياض نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تخيلى وهذا ما ذكره الامام

(قوله ان يوجد هناك) أي في صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس أمور مختلفة

اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق فى كل واحد من الاجزاء لايستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح في شئ من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل التعرض لها ههنا باعتبار أن الخضرة المذكورة فى الطريق الثالث متولدة عنها ومن هـذا يعلم أن الاظهر أن يقال فى الطريق الثالث ومن الصفرة فالخضرة فالنيلية الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفرة

(قوله الضوء لاينقل السواد تجربة) قال الامام فى الملخص الارجوانية والفيروزية والخضرة الناصعة والحمرة الصافية ألوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة والكمهبة والعودية والسواد وأمثالها مظلمة ولذلك لاتنعكس الى غيرها

(قوله وجب أن لايصير المنعكس اليه أحمر وأخضر) واذا صار أحمر وأخضر وجب أن يكون هناك شئ مرئي غير السواد والبياض على الوجـه الذى ذكر أعنى على طريق التخيل وليس غـير الضوء كما عرفت فوجب أن يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس أصله ضوءا

(قوله فوجب أن لاينعكس الا البياض) قيـل لم لايجوز أن يكون للتركيب والانضمام مدخل فى خصوص الانعكاس فلا يجب أن لاينعكس الا البياض

يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لهـا وجود فى الحقيقة كما جاز ذلك فى اللون الواحد (الخامس أن الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل) أى الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء المضئ والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضئ تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) أى ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكروه من الامثلة) وهى زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس فى هذه الامثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فمما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى أشد استقصاء وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أن البياض

(قوله وان لم يكن لهـا وجود الخ) بل الموجود انما هو السواد أو الضوء الذى يخيل انه بياض فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا

(قوله ان الطبخ أفادهما تخلخلا الخ) وما قيل انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان الطبخ يكثر الحجم دون السحق فمناف لما قالوه فى بياض الزجاج المسحوق

(قوله أفادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة

(قوله وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض فى الامثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة فيكون متهما ولا شهادة لمتهم

(قوله وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان أصل البياض هو الضوء الذى استحال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء فانه كالتصريح بان البياض فى الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح مذكورا ههنا ولا يخفى بعده

(قوله وجعله بياضا حادثا) حيث قال لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال أيضا في بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرضه أيضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة

(قوله والا كان السحق الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق

(قوله وهو انه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به ههنا

لون مغاير للضوء المسمى فى تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع أمان لكن
الامام الرازى كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه وتقلده فى
ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) أي منع أن لا بياض فيما ذكروه
من الامثلة (والقول بان ذلك) أى اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة (أحد أسباب
حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذى قلنا به (أبعد
مما يقوله الحكماء فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان
في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم
انتفي الوان الاشياء التى فيها واذا أعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم
ولاشك ان هذا أبعد من حدوث البياض فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج
(ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أى بعضهم (هما الاصل
والبوقى) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فانهما اذا خلطا وحدهما
حصلت الغبرة و) اذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كنىء الغمام) الذى أشرقت عليه
الشمس (والدخان) الذى خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء فى
الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقتمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان
خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خالطت (مع بياض)
حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية
الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان

(عبد الحكيم)

(قوله وليس فى هذا سفسطة) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه أمر
موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشفة
(قوله والبواقي تحصل بالتركيب) قياساً للالوان الطبيعية على الصناعية
[قوله كنىء الغمام] أى كاختلاطهما مع الضوء فى الغمام
(قوله وان خالطها أي الصفرة سواد مشرق) هكذا فى المباحث المشرقية وما ذكره الشارح قدس
سره سابقاً من قوله ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى أجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور في
الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة

خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هـذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المخالطات كما يشهد به الحس فـدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) أعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فشئ لا سبيل الى الجزم به) ولا بعدمه اذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه ﴿المقصد الثاني﴾ قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أى اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لانراه) في الظلمة (فذلك) أى عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) في نفسه (أو لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم)

(حسن چلبي)

(قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قالوا ان اللون لايوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما قدحنا في السكبري توقفنا في هذه المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابقة أن الظهور للبصر بالفعل ان أخذ داخلا في مفهوم اللون مقوما له فلا وجود لشئ من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخـلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئياً لافي تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وأنت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون أمر مستبعد جدا والا لتأتى مثله في الضوء فيلزم أن يكون ضوء الشئ بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا في سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

(قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ماهو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد أن الهواء ليس بمرئي مع انتفاء الامرين فيه واعلم أن هذا الدليل يدل على بطلان ما أول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من أن اللون يحصل بحصول آثار علوية من الأنوار والأضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقابل

اذ لا عائق هناك سواه (والثاني باطل لان الهواء) المظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذا أوقد نارا وقع عليه ضوؤها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلما (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها أمراً عدميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازي أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه) في نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون (انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد كلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون)

(قوله اذ لا عائق الخ) فيه بحث أما أولا فلأن عدم العلم بعائق سواه لا يدل على عدمه في نفسه الا ان يبني الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بحصول الظلمة وأما ثانيا فلأنه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء

(قوله وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجيء هو الذي أتم على عدم كونه عائقاً فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو أثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجهاً آخر لعدم عائقيتها

(قوله فانتفاء الرؤية الخ) اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق فقوله والجالس في الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار

يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية

(قوله مع كونها أمرا عدمياً) يشير الى أن الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال أن يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء من المصنف الا بناء على أن إثبات عدميتها لا يتم نظراً الى ذلك الاحتمال

(قوله وهو مختار الامام الرازي) قال في المباحث المشرقية الاقرب أن كون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجيء جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني

لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) أيضا (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التي هى في ضمن هذه الطبقات (تنتفي في الظلمة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق أيضاً لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال (ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ماذكره يحتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئى الذى هو للون باقيا على حالة واحدة (وأنت تعرف ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان أو بغيرها (أمر يخلقه الله فى الحي) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التى اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسيأتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها فى موضعها) فعليك برعاية قواعد أهل الحق فى جميع المباحث وان لم نصرح بها

﴿المقصد الثالث﴾ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على أنه أمر عدمى رؤية الجالس فى الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا

[قوله لانتفاء الثانية الخ] فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم التوقف حتى يثبت الشرطية

[قوله عما من شأنه الخ] احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شأنه الضوء اذ الشفافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء وقال الجسم اما شفاف أو ملون أو مضيء

(قوله ولما احتمل أن يكون) وأيضاً احتمل أن يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا

(قوله مع أن لقائل أن يقول) وأيضاً الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف وأخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته أوضح وأبين من المجموع الواصل اليه فى الاول توهم أن اللون فى الثاني أشد منه فى الاول لكن اذا تأمل فيه تأملا شافياً تميز اللون عن الضوء وعلم أن اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) أى لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أى ليس الحال المذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (أمراً حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئى لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) أى بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل علي كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة

[قوله أي ليس الحال المذكور الخ] أشار بذلك الي أن الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عائقة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط

[قوله لوجود العائق عن الرؤية بينهما] والعائق عائق للجانبين

[قوله لم يكن هذا القول بعيدا] وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى الظاهر ان يكون عائقا للجانبين كما هو شأن العائق

[قوله وقد يستدل الخ] خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء فى الجسم مع عدم انضياف صفة أخري اليه كان حالة الظلمة التي تخيلها مرئية ليست بمرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك في تحققه خلو الجسم عن الضوء

(قوله ولا عكس) قيل لادخل له في المقصود بل ربما كان مضرا فيه لايهامه أن الظلمة عائقة عن الرؤية وأمر موجود وأجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما سيشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن أن يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز أن يكون الشخص فى الغار مستضيئاً بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلا

(قوله الا لانه ليس أمراً حقيقياً) فيه أن ماذكر على تقدير تمامه لايدل على كونها عدمية لجواز حال كونها وجودية غير مانعة من الرؤية

(قوله بانا اذا قدرنا الخ) فيه أن هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تحقق وقد تخيل واعلم أن القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى * وجعل الظلمات والنور * فان المجعول لايكون الا موجودا

آخر اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى تخيلها أمرا محسوسا في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئا فى جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئاً فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة أمراً محسوسا ﴿فرع﴾ منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذى يرى في البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوئها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم يدرك الهباء المستضىء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى أن

[قوله ولا يخفي على ذى فطنة الخ] وذلك لان القسم الاول منعقد للالوان والفرع المذكور من أحكام الالوان كالمقصد الثانى اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة وأما ان يكون الظلمة وجودية أو عدمية فمحل ذكره القسم الثانى المنعقد للاضواء فذكره ههنا استطرادى لبيان ان كونها شرطاً لرؤية البعض مبني على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون الا وجوديا

وأجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف

(قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لاوجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطاً لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها أمر عدمى قلت لو سلم أن التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل نفى الاشتراط مبنى عليه اذ لاوجه لجعل عدم الضوء شرطاً للرؤية الا أن يكون الضوء مانعاً عنها ولا يخفى بعده

(قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء فى المقصد الثانى الذى هو من مقاصد القسم الاول أعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطاً للرؤية أو للوجود أي لرؤية الالوان أو وجودها فالمناسب أن لايجعل بيان ماهيته مقابله أيضاً مقصوداً أصلياً في بيان أحوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطاً للرؤية مقصداً ويجعل بيان انه ماهو فرعا وبهذا يندفع ترجيح أسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان أحوالها اذ مراد الشارح أولوية ماذكره بالنظر الى الاسلوب الذى سلكه فى الضوء

يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاعقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونهاعدميه فرعا للمقصد الثالث

﴿ القسم الثاني ﴾

من قسمي المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) أربعة ﴿ الاول زعم بعض الحكماء ﴾ الاقدمين (أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ويبطله وجهان * الاول أنها) أي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا له (والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا أكثر استتاراً والمشاهد عكسه) فان ما هو أكثر ضوءا يكون أكثر ظهوراً (وفيه نظر فان ذلك) أعني ستر الجسم المرئي ما تحته (شأن الاجسام الملونة) فانها تستر ماوراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها وتتصل بما وراءها (فان صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

[قوله تنفصل عن المضيء] لا بد لهم من القول بتجددها في المضيء لئلا يلزم الانقطاع أو وجود الاجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل في مثل الشمس وهو سفسطة لا سيما في الكيفيات لعدم قولهم بالكون والفساد فيها

[قوله وتتصل بالمستضيء] من غير ان تداخله ولذا لا يستضيء عنه فيكون الجسم المستضيء مع الضوء أكبر مقدارا منه اذا لم يتصل به فما قيل لو كان الضوء جسما يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء

(قوله ان الضوء أجسام) قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لايخفى فكذا الملزوم

(قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن) نقل عنه رحمه الله أن وجه الاستعانة اما أن تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف أو لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية تكون حينئذ أعظم فيرى المرئي أعظم وفي شرح المقاصد وربما يستعان بالجاذب على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى مايجمع القوة

(قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما) قيل لقائل أن يقول يجوز أن يكون لجسم الضوء خاصة الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهورا عند ماازداد لتلك الخاصة أولا يرى أن الاعراض المرئية تمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع أن الضوء لايمنع وما ذلك الا لخاصية فيه

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الاحساس بما وراءه ألا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جداً أوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ماوراءها (الثاني لو كان) الضوء (جسما لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره أيضاً (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالي باطل) لان الضوء يقع

[قوله لو كان جسما محسوسا الخ] بخلاف ما اذا كان جسما شفافاً كالافلاك فانه لا يشتغل الحس به أصلا

[قوله انما هي للعيون الضعيفة] بواسطة ان الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصري وصفاءه عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ في تلك الصفحة لانها ليست بحجاب وساتر لما وراءه

[قوله جسما] أي جسما متحركا ينفصل من المضيء

[قوله اذ لا ارادة الخ] يعني ان انتفاء الارادة والقسر معلوم بالضرورة فان المصباح المضيء للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال شيء عنه ولان الحركة الارادية والقسرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقسر شدة وضعفاً وليس حال الضوء كذلك

[قوله كانت حركته الطبيعية الخ] لان الحيز الطبيعي لكل جسم واحد

(قوله اذا غلظت جدا الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ماوراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون فيها أصلا بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لونا ما وان كان ضعيفاً فعلى هذا لا يلزم أن يكون الاكثر ضوءاً أكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم أن لا يكون كثرته موجباً لشدة الاحساس وهذا القدر يكفي في الاستدلال لولا ماأشرنا اليه سابقاً

(قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ماوراءها) أراد انها حجاب لها في الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لا انها حجاب لها بالكلية أو بالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا أقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها أقوى من احساسها بها لانها حجاب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها أقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حجابا في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجهين المذكورين وأما ان احساس الضعيفة بها أقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

(قوله والتالي باطل) قال القطب في حواشي حكمة العين لا نسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يقسره اشارة الى دفعه لكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم

على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء أجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة ثم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم (ومما يقوى ذلك) أى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) فى البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة واحدة (فانه) أي ذلك الجسم الذى فرض أنه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تعدم ذاته) والالزم أن تكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبقى أيضاً على حاله الذي كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التى كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء. واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت (وأيضاً فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) أي وجه الارض وما وما يتصل بها (فى اللحظة بحركته) أى حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) أى فى تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على مايطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بأن الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء) العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (ويتبعه) أي يتبع الضوء المضيء (فى الحركة) أى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه

[قوله بجواز ان يكون الخ] لاخفاء في ان الكلام فى وقوع الضوء من مضيء واحد والتزام انفصال أجسام مختلفة الطبائع من جسم واحد بالطبع مما لا يجتريء عليه عاقل

[قوله أي يتحرك بحركته] أي بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع لا تقتضي ان يكون المتحرك جسما

(قوله ولا تعدم ذاته والا الخ) قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء كالشمس أو ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين أجزائها الممتدة على المصباح أو يكون الضوء جسما مكيفاً يشترط رؤيته لكيفيته فيزول فلا نرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وأنت خبير بما سيصرح الآن من ان المدعي الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لادليلا فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى

الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة أصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أى حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم أنه تحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضيء (عال) كالشمس مثلا (تخيل أنه ينحدر) من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرأيناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) فى الجسم القابل (تابعا للوضع من المضيء) أى لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر (ظن أنه يتبعه فى الحركة) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث فى مقابلة المستضيء) الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته (والمتوسط) الذى هو هذا المستضيء بالغير (شرط فى حدوثه) أى في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعنى الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها فى حركة الضوء (ويرد) أيضا (عليهم الظل) نقضا على أصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على أنه ليس جسما) فان أجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء أيضا ﴿فرع﴾ على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) أى الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ماهو أكثر ظهورا من الاول يحسب ان هناك

[قوله اذ لو كان منحدرا الخ] يعني لادليل على انحداره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة

(قوله لرأيناه فى وسط المسافة) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطاقة لحظة الحركة فى النهاية

(قوله فاذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم فعلم المرء ينفعه

(قوله زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر) قيل هذا الضوء يشاهد استمراره فلو جوز انه ينتفى ويوجد بدله آنا فآنا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل

(قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

بريقا ولمانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان أورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ماهو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله أنه) أي القائل به (اعترف ان ثمة أمرا متجددا) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه أمرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا (ولانه) أعني الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيهما) أي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء أمر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور

(حسن جلبي)

(قوله هو اللون الظاهر) مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب

(قوله ويبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لكن أتى بها قبل الانتهاض بالدليل

(قوله لان الضوء أمر غير نسبي) لانا نرى الضوء بيقين أولا بالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئياً كذلك

(قوله فلا يكون لقولهم الخ) لا يخفى ان مثل هذه المسامحات شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون

اللون معنى (وأنه) عطف على اذ رعا أي ولأنه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمرا زائداً عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) في الرد على هذا القائل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوؤه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوؤه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادني الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا (بأنه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يري ضوؤه في السراج (ثم السراج) فانه يري مضيئاً شديداً ويضمحل ضوؤه في ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) أي ليس زوال الاضعف بالاقوي (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوي بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر

(حسن جلبي)

الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجيهاً لما أورده الامام على الشق الثاني

(قوله أي ولأنه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالي * يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم * وليس مراده ان أن في عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شائع

(قوله مثل اليراعة) في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كأنه نار وفي ربيع الانوار للزمخشري انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به أو مصباح انفصل من الذبالة أي الفتيلة

وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا اخفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) أي ايراد مثال (غايته تجويز أن يكون لذلك) الذي ذكرتموه (آثر) في اختلاف أحوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر أن الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا أنه لا يرى في ضوء السراج ﴿ المقصد الثاني في مراتبه ﴾ أي مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضيء لذاته هو الضوء) أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القائم (بالمضيء لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيء بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد

(حسن چلبي)

(قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها) صرح الآمدي في ابكار الافكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السيارة أيضاً يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدي لاحدهما والشريف للآخر والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئاً وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه حينئذ ووجه الدفع بعد تقرر كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض

من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى أول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع) فان الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم أو كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلاف أحوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفا (بصغر الكوة) أي الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوي وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) أي الى أمور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه

(حسن چلبي)

(قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفاً للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعني الحاصل من المضيء بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام أو يكون القمر مضيئاً بالذات ظاهر الفساد

(قوله الواقعة في جوانبه) بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما في البيت والا فما في البيت أيضاً مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

(قوله أي الى أمور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين

(انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور(حتى ينعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ﴿المقصد الثالث﴾ هل يتكيف الهواء بالضوء) أولا وانما أورده ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء أيضا لدار أجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) أي يبطل قول المانع (انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا لهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به) أي بالهواء (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوؤه أقوي لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على

(حسن چلبي)

الحاصرين لا يكون الا متناهياً فمعناه بحسب الكمية الاتصالية أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام

(قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني أكثر

(قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول

(قوله ورده الامام الرازي) قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط

ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به أصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واما له لون ضعيف) جداً بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله الضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون ﴿المقصد الرابع﴾ ان ثمة شيئاً غير الضوء يترقرق) أي يتلألأ ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شئ يفيض منها) أي من تلك الاجسام (ويكاد يستر لونها وهو) أعني ذلك الشئ المترقرق (له) أي للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعا) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقا) كما للمرآة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

﴿ النوع الثالث ﴾

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات

(حسن جلبي)

(قوله والحس لم ينفعل الخ) قيل يجوز أن يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار يتكيف بالضوء القوى فالحس ينفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما مر وهذه الحجة لاتدل على استضاءته بل على استضاءة الهواء مطلقاً

(قوله كافياً في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف بحيث لايرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض أولى بأن لا يري والتالى كاذب قلنا أجاب عنه الامام في الملخص بانا نلتزم التالى لانا اذا نظرنا الى الجدار الذى لاتقابله الشمس كنا لا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئاً من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه فى مقابلة الشمس وفيه مافيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتأمل

(قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح فى تقسيم الموجود على رأي

(ومباحثه) أي مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد الاول) ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات الا أنه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب أو البعيد (فقيل) الصوت (هو التموج) أي تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع أو القلع) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما أشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس ألا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وأنه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملموساً في نفسه وأيضاً التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئاً منهما وأيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) أي سبب

(حسن چلبي)

المتكلمين في أول حواشي التجريد أن الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا حصر شارحه المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى أنه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب في تقرير الجواب أن الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها في حصر المسموع في الصوت وأنت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا أيضاً ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية فلا نقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد أن كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

(قوله فان التموج محسوس باللمس الخ) قال الشارح في بعض مصنفاته الحق أن المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بتوهم لا يقال الحركة من شأنها أن تكون مبصرة ولو ثانياً فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا نقول ماذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مبصرة الى هنا كلامه

(قوله والصوت ليس كذلك) وأما اعتراض القطب في حواشي حكمة العين يجوز أن يكون بعض الحركات صوتا فمما لا يلتفت اليه

(قوله وأيضاً كل منهما مبصر) في بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفي بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية

الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) عندنا (حركة) انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا ألقي حجر في وسطه وانما جعل التموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفي فانا نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وأنت خبير بأن الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتام اما وجوداً فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلأن ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا أيضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس القوي

(حسن چلبي)

وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على أن التموج ليس بصوت وبهذا الدليل أيضاً يبطل ماقيل من أن الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانياً دون الصوت

(قوله وسببه القريب تموج الهواء) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتحرك الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك أصواتا عجيبة ونغمات غريبة يحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك وأصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوي البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقي والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما نورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

(قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص) اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتام وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع

الصائب فلا تقوم حجة على النيرمع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) أي تفريق شديد (أو قرع عنيف) أي إمساك شديد وانما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع أو المقروع (الى الجانبين) بعنف (وينقاد له) أي لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتموج (الى أن تنتهي) إلى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القرع والقلع لتموج الهواء وإن كان التموج القرعي أشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم أن الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت ملاصقا

(حسن جلبي)

وقوله مع كونها معلومة يقيناً اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم

(قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ) يحتمل ان يكون ينفلت بالفاء والتاء المثناة من فوق من الانفلات وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق

(قوله قاعدته على سطح الارض الخ) فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة أحد جانبيها على الارض والآخر في جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوت في موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذي رأسك نصف فرسخ أيضا فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة مستديرة يكون أيضاً جانبها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذي تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيطة تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ وانما قلنا انه أزيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده مما يحاذي رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى محيطها وتر لزاوية قائمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القائمة أطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروطة كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت الخ فليتأمل

به ورأسه في السماء واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا أو قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون للتموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على أن القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة أو جزءا أخيراً منها اذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجوداً في الآن ﴿ المقصد الثاني ﴾ الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) أي بالصوت مع كونه بعيداً عن الحاسة (كالمرئي) فانه يري مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى أن هواء

(حسن چلبي)

(قوله فلا يجوز كونهما سبباً للصوت لانه زماني) قال صاحب الصحائف فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كما يجيء مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه

(قوله أو جزءا أخيرا منها) قيل لا شك ان كلا من الوصول واللاوصول جزء أخير لعلة التموج فاذا كانا آنيين يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء أخير فمجرد الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآني والمعلول الزماني أعني التموج اما ان يكون آنياً أو زمانياً فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآني علة تامة للمتوسط الزماني أو جزءا أخيرا منها وهو ممنوع

[قوله لوصوله الى السامعة] ذكره تعييناً لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

(قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل أحد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في

واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السامع (لوجوه * الاول أن من وضع فمه في طرف أنبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا أقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لحصرها) أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثانى انه) أعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وإن كان بعيداً ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وما ذلك الا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل علي أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) أى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) أعنى سبب الصوت (تأخراً زمانياً فانا نشاهد ضرب الفأس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي

(حسن چلبى)

موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الي صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالى باطل بالتجربة فكذا المقدم

[قوله وما هو الا لحصرها الخ] قد يقال لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذى فى داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شئ مرئى فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الي الصماخ على انا لا نسلم عدم وصول الهواء الي صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر

(قوله وان تساويا فى مسافة البعد) اشارة الي دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما فى الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

(قوله ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب

يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وماهو إلا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازى بأن الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبنى للمفعول أي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بأنا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جداً وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (باقيا على شكله) الذى بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلا (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) أى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هى الصوت المتفرع على التموج (ولا يبعد أن

(حسن چلبي)

الذى هو الفرع الآني يلزم ان يكون الآني علة تامة للزماني أو جزءا منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية أعم مما هو فى حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف

(قوله وما هو الا لسلوك الخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وتنفذ عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع أم لا اندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز أن يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

(قوله وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قمت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه لم لو عدمت المسام عدم السماع لدلالتها على ان الحامس كلما كان مسامه أقل كان السماع أضعف وكلما كانت أكثر كان أقوى فتأمل

(قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة

ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) أى بالكيفية التى هى للصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد أو متعدد فعلى الاول يجب أن لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثانى يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة ويجاب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا ﴿ المقصد الثالث ﴾ الصوت موجود فى الخارج) أي في خارج الصماخ (لا انه انما يحصل

(حسن چلبي)

بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذه فى الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة فى كل منهما يستدعى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين فى العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطاً قوياً وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة وأما فى الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوي المنافذ الضيقة فليتأمل

(قوله أراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل ويمنع الاحتياج الى بقائه فى السمع بناء على انه من المعدات

(قوله مما صورناه فى كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صوره في أول هذا المقصد ان تكيف الهواء بالتموج لان الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء المجاور له تكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الي ان ينتهى فحينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر مستند الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور

(قوله الصوت موجود في الخارج) ههنا نكتة ينبغى ان ينبه عليها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج أمر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لان دليلهم على

في الصماخ) على ما توهم بعضهم من أن التموج الناشئ من القرع أو القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) أي وان لم يكن الصوت موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) أصلا لأنه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أي جهة وصل الينا (كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه) ويصل ذلك الشيء اليها (لا في مسافة لم تميز) عندنا بلمس اليد (جهته) أي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندر انه من أي جهة اتانا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركا هناك أيضاً لتميز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيدا عنا لينافي ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول

(حسن چلبي)

ان الموجود من الحركة مثلا أمر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع أجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا تكون موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض السيالة صوتا كان أو غيره فلزم القول بكون الموجود من الصوت أيضاً أمراً بسيطاً غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض

(قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئياً لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح في بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يضر المعلل لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا لصار تمثيلا يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في أصل الاستدلال وما ذكر في بيانه ممنوع حينئذ والسند ادراك جهة الملموس أحيانا مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقا فكيف لا يضر المعلل والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج في الانبوبة الخارجة مبدأ لحالة يصير سبباً لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لايخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين

(قوله وليس يلزم ان يكون حينئذ الخ) أي ليس يلزم في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين

الهواء الحامل له الينا بل يجوز أن يكون قريبا منا جداً فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب (ولذلك) أى ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا أن الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه على ادراك الصوت فى مكانه القريب أو البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان أطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتنبه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شئ متأد أدركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة أمواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة أثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من أعالى الجو وبين دوى الرحى التي هي أقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام

(حسن چلبى)

ادراكه المفضى الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيداً في نفس الامر فليتأمل

(قوله ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول) سواء حمل على الوصول حقيقة أو ما يتناوله وما فى حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التتبع كما أشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر

(قوله الا بقدر ما بقى) لا حاجة الى جعله استثناء منقطعاً لان النفى أولا بقاء الأثر المنبه على المبدأ لا مطلق بقاء الأثر فتأمل

الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع أصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث أنه فى تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع ألا ترى أن الرائحة اذا أدركت من جسم علم أنها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) أي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و)نميز بين القريب والبعيد (لان أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه فى الدليل الثانى (لانا نجيب عن الاول أن من سد) أى بأن من سد (احدى أذنيه) التى تكون في جانب الصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولاشك أن التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و)نجيب (عن الثانى أنه)أي بأن السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فبطل

(حسن چلبى)

(قوله لانا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند وأجيب بان الحصر فى قوله انما ندركها للتوجه يدل على مساواته للمنع وأنت خبير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبى فى شرح الملخص وأورده الشارح فى حواشي حكمة العين بلا تعرض لنا عليه حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة فى المذكورين حتى يلزم من بطلان أحدهما تعين الآخر

ماتوهم من أن القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الأمر كذلك ﴿ المقصد الرابع الهواء ﴾ المتموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل أوجدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا أي رجع ذلك (الهواء القهقري فيحدث) في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده ﴿ فرعان ﴾ على القول بوجود الصدي (الاول الظاهر ان الصدي) أي سبب الصدى (تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء

(حسن جلبي)

(قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل) قيل لكن الحق اعتباره فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن أملس تصادم بعض أجزائه قبل وبعض أجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولا يكون التموج الثاني شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سبباً لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سبباً لاشتراطها في الجبل فاما ان لا يشترط في شئ منهما أو يشترط فيهما معاً بقي ههنا بحث ذكره في الصحائف وهو انا قد نسمع الصدى في الصحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ أو أكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام

(قوله ورجع ذلك الخ) هذا متعد من الرجع أي رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم وأما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع ألا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر * الفرع (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وأنت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس به) أي الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا نميز بينهما) أي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فى الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التى (ترمى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) أى رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط فى الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما فى الصحراء (ولذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصحراء أضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب فى هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت فى المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى أولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

﴿ القسم الثانى فى الحروف وفيه مقاصد ﴾

أربعة * (المقصد الاول عرفه) أى الحرف (ابن سينا بأنه كيفية) أى هيئة وصفة (تعرض

(قوله أى هيئة وصفة) فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزا فى المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ

للصوت بها) أى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت أراد به مايتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا اشارة الى ماذكره الامام الرازى من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذى هو بداية زمان الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجوداً مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذى هو زماني قال ويمكن أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني أن عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و) قوله (مثله فى الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أى الزيرية (والثقل) أى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزاً فى المسموع ليخرج الغنة) التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضاً الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين أو غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)

(حسن جلبي)

وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما سيأتي

(قوله عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذى لا يكون مكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه فى الحدة والثقل كما قيل

(قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذى أشار اليه صاحب

كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هـذه الامور ليست مسموعة أيضا اما الطول والقصر فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا أى ملائما للطبع أوغير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور أعني الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هـذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع

(حسن چلپي)

المقاصد أيضاً وهو انه لا دلالة لقولنا تميزا في المسموع على ان يكون مادة التميز مسموعا ثم لو قيل تميزا بالمسموع اصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

(قوله فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة) قد نقل الشارح فى مباحث الكم المتصل عن المباحث المشرقية معنى كونهما من أحدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا فى الخارج وأما اذا جعل الموجود من الصوت فى الخارج أمراً بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل فى الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدرى ولا يكونان من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

[قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ] الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة مع الاضافة وأراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الابهرى ثم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو فى صورة الطول وأنت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف فى المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزء مدلول الطول بل معروضه وان القصر أيضاً يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه تحقق فى القصر أيضاً لكون الصوت زمانياً البتة فلا وجه وجيهاً للتخصيص اللهم الا أن يبنى الكلام على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر مما لا ينكر

(قوله فهما مطبوعان) ذكر فى حاشية التجريد أن ملائمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكأن الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى أن ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع

الا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلايكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظورفيه وان الحرف قديطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك) الذى ذكر في تعريفها لما مر من أن الاحساس بالجزئيات أقوي في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لايمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود بما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها ﴿ المقصد الثانى ﴾ الحروف تنقسم من وجوه الاول) ان الحروف (اما مصوتة وهى التى تسمي فى العربية حروف المد واللين) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واماصامتة وهى ماسواها) أى ماسوي الحروف

(حسن چلبي)

(قوله وهذا أنسب بمباحث العربية) قال رحمه الله لان أصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون للكلم انه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل أن اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين أن الثاني أنسب ومما ذكرنا يظهر أن كون الحرف عبارة عن نفس المعروض أنسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لامجاز فى ذلك الاطلاق على هذا التقدير أصلا

(قوله اما مصوتة الخ) انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت وسمي ماىقابلها صامتة لعدم اقتضائه ذلك

(قوله اذا كانت ساكنة متولدة) ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلاثة فالمراد بالالف أعم من المتحركة والساكنة والالم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من التولد حصولها فى اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافى كونها من أصول الكلمات

المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الاساكنة مع كون حركة ماقبلها من جنسها كما عرفت فالالف لايكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بأن يكون متحركا أو ساكنا ليس حركة ماقبله من جنسه * الوجه (الثاني) ان الحروف (امازمانية صرفة) كالحروف المصوتة (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلاتوهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية أيضاً (واما آنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التي لايمكن تمديدها أصلا فانها لاتوجد الافي آخر زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد أو في أوله كما في تراب وطرب ودول أوفي آن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف أولى من تسمية غيرها لانها أطراف الصوت والحروف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد فراد آنية مراراً فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والخاء) فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز

(حسن چلبی)

(قوله واطلاق اسم الالف علي الهمزة بالاشتراك) اعلم أن الهمزة كما تحصل من تحريك الالف في أول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولميته أن الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضي لخروج الهواء الدخاني المجتمع في الرئة ولذلك الانقباض حد مخصوص لايمكن الزيادة عليه والا يخرج كل ما اجتمع في الرئة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهي اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك تخرج الهمزة

(قوله وكالفاء والقاف) في كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها آنية صرفة فتأمل

(قوله فان الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب أن يجزم بانها زمانية لاغلبة الظن ويمكن أن يقال ذلك الامكان أيضاً مظنون فهذا منشأ غلبة الظن انما ذكر

(قوله الا أن الحس لايشعر بامتياز أزمنتها) اضافة الازمنة الي تلك الحروف مع انها آنية باعتبار

ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء ه الوجه (الثالث انها) أى الحروف (امامتماثلة) لااختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كاليائين الساكنين) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة (أو متخالفة) اما (بالذات والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أومتحركتين بحركتين متماثلتين أو مختلفتين (أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون ﴿المقصد الثالث﴾ في أنه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك أو ساكن ولانعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لايمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذاعرفت هذا فنقول لاخلاف فى ان الساكن اذا كان حرفامصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) أى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) أى زعموا أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لايمكنه ان يبتدئ فى تلفظه بالساكن الصامت كما لايمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذى هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) أي عدم جوازالابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لالانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه

(حسن جلبي)

كونها أزمنة معروضاتها

(قوله ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الاصل عندهم فى كل كلمة متصرفة أن تكون عن ثلاثة أحرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن فى اوقف وبينهما منافرة فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لايحتاج الى معدل آخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم تحقق المنافرة بينه وبين شئ من طرفيه وأيضاً الحركة الابتدائية أثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون بينها أشد منه بينه وبين

بلا شبهة (ويجوز) أي الابتداء بالساكن (في) لغة (أخرى) كما في اللغة الخوارزمية مثلا (فانا نري في المخارج اختلافا كثيراً) ألا نري أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة ﴿المقصد الرابع﴾ في أنه (هل يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم) في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجائز) جمعهما (اتفاقا وأما الصامتان) أو صامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) أي جمعهما (قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا أيضاً جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمة) أي فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جداً فلا يحس بها على ماينبغي فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات أما أولا فلأن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وأما ثانيا فلأن الحركات لو لم

(حسن چلبي)

المتوسطة ويؤكده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق مايستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص

(قوله قال الامام الرازي الخ) هذا الكلام وكذا أكثر ماذكر في مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه

[قوله الا هذه الحركات) قيل ان أريد أن تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن انجه أن الطرف الناقص حينئذ لايكون كالزائد وعلى طريقته وان أريد انها لاتخرج عن حقيقتها فلابد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها له وأجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثاني

تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها
لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس
شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان أوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم
هو الالف ثم الياء ثم الواو وأثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم
الفتحة فقد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي
الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين
* الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحسا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان
فما يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشئ كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز
أن يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل *

(حسن چلبي)

ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات المجردة عن الاشباع من افراد المصوتة أيضاً اذ ينقسم
المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار
الاشباع ثم الاستدلال أيضاً لان الحركات مأخوذة من الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك
الحروف كأن بعض ماهيتها تلك الحركات قطعاً ويرد على الجواب الاول أن الحروف المذكورة اذا
خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض
الحروف الا بأن يبين أن وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء أجزاء أخر وفيه المصادرة
وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني أيضاً اذ مآله التزام خروج الحروف التي ادعي بعضية الحركات
منها عن حقيقتها المخصوصة وأي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات وأما الوجه الثاني
منه ففيه أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلا أو كثيرا أول المسئلة ولو ثبت لم
يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتأمل

(قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة) هذا بيان الملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان التالي واعترض على
هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها

[قوله وأثقلها الضمة الخ] هذا الذي ذكره من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه وأما
بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص

[قوله حقيقة وحساً آني) احتراز عن البسيط حساً لا حقيقة كالراء

[قوله والحركة زمانية] قد مر أن معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن أن يوجد عقيبها مصوت
مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل

[قوله وقد يقال جاز الخ) قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في أن الحرف ليس بعد الحركة

الثانى أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والتالى باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز أن يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم أيضا بطلان ماقيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما أخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على أن أهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذى يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم

(حسن چلبى)

[قوله واعترض الخ] قد يجاب بانه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض أن الصامت آنى والحركة زمانية والآنى يستحيل وجوده مع الزمانى معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية

[قوله وبهذا يعلم أيضا بطلان الخ] وجه البطلان انه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز أن يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وأيضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك التقدم فان تأخر المصوت مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعى لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن أن يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر أن المراد بالمصوت في قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور أعنى الحركة لا الممدود الذى هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هى كون الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب أن يفهم المقام

الذوق الذي يستعين به على ما يتغذى به ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وأيضاً ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وأيضاً قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تميز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله أثر ذوقي أيضاً فلا يتميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها) أي وفي الطعوم * (مقصدان * الاول أصولها) أي بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما والى هذا أشار بقوله (لان الفاعل اما حار أو بارد أو معتدل والقابل اما لطيف أو كثيف أو معتدل) واذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها أيضاً واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم

(حسن چلبي)

[قوله فكان رديفاً له] لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفاً لما يحفظ نفس المزاج

[قوله ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الطعم اليها] أي مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط أيضاً بلمسها للملموس آخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات أيضاً اشترط فيها اللمس فأجاب بأن في المذوقات لمسين وفي المسموعات لمساً واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه

[قوله حصل أقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها] ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلاث ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال

تيز تلخ است ونيك شور انكيز * در لطيف وكثيف وأوسط حار
آورد ترشى وعفوصت وقبض * كر برودت بدان سه كردديار
دسم وحلو وتفه شود آرى * معتدل رابدان سه باشدكار

[قوله غير محصورة] قال رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأن يكون كل حرارة تفرض في الشدة يتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة

بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضاً الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان انتفي الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما أوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحار) أي الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي تدركها (اذ من شأنه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار اليه بقوله (ففي الكثيف) أي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة) فانها أبغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا

(حسن چلبي)

(قوله وأيضاً الخيار والقرع والحنطة النية) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى أحد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل أن طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه

(قوله الا أن المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) في الحدوث بالمناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان أظهر فيها الا أن كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائمه كما لا يخفى

(قوله أي الحرارة) اما على حذف المضاف أو اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظائره في بحث الوجود أو يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر .

قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون أثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) بفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً الا انها تكون في عدم الملائمة (دونه) أي دون ما ذكر اولا (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحرافة اذ تتفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الخارج ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملائمة (و) بفعل الحار في القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) أي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المتعدل أضعف من المرارة في عدم الملائمة وأقوى فيه من الحرافة (ولذلك) أي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة والى الحرافة أخرى) أي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم أنه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل أنه حريف (وتحقيقه) أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه اذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية

(حسن چلبي)

(قوله فيكون أثرها أقوى) قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت أشد تأثيراً الا ان كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تأثيرها أقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكون الاثر في الاول أقوى محل نظر

(قوله لكنه يكون غائصاً) الاظهر ان يقال لكونه غائصاً لانه دليل كون التفريق صغيراً كما يفهم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق

(قوله وتحقيقه الخ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل

(قوله فان الاجزاء الارضية) تعليل لاشتراط الاعتدال

اذا كثرت أمرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه مالحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بأن يطبخ فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد مالحا أو يترك حتى ينعقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الاجسام أيضاً لكن عدم ملاءمته أقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (فى الكثيف) أي فيفعل البارد فى القابل الكثيف (عفوصة لانه يتضاعف التكثيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة فى المنافرة (و) يفعل البارد (فى) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فى أعماقه ويكثفه تكثيفا أقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها أقل من عدم

(حسن چلبي)

(قوله يعني أن الكثيف الخ) لا يخفى عليك اجراء مثل القيل المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف فى الحرارة

(قوله وفى القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما يحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة وأجيب بأن فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم أن الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفى موضع آخر البرودة فبينهما تناقض وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن الشيخ وان جعل الحرارة فى بحث الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا أولا وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها أولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضاً لمخالطة شيء غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير أيضاً حامضاً بسبب أمر يحدث في نفسه وهو أن يعرض البلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات من الغليان أولا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانياً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولى سبب من الاسباب يوجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا أولا وبالذات وبهذا استولى البرد الخارجي على البلغم الحلو يحمضه

ملاءمة العفوصة بكثير أيضاً وهي الحموضة والى ماذكرنا أشار بقوله (لانه) أى الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببرده وبنوص) فيه (بلطافته) أى بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أي عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفي عليك أن الصواب تبديلهما بأقل كما أشرنا اليه (ولذلك) أى ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف (كان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (فى) القابل (المعتدل قبضا وهو) فى عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل أقل من تكثيفها فى الكثيف وأكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر وأما كونه فى ذلك دون العفوصة فاليه أشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل) الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديداً ولا يكثف أيضاً تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) أى ما يحدث من فعله (في) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي فى غاية الملاءمة أعني الحلاوة التى هى أشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هى الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها فى القابل المعتدل أقل

(حسن جلبى)

(قوله ولذلك فان الثمر العفص) التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء فى المعلل نظيره قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا

من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة لا ان هذه الكيفية لاتؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لامادته ولا بكيفيته) أي طعمه (فلا يحصل به) أي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما في الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمي تفها ومسيخا (و) يقال أيضاً (لكون الجسم بحيث لايحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه) أي من ذلك الجسم (مايخالط الرطوبة اللعابية (المذبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله أحس منه) بطعم قوى حاد (كالزنجار) أي يجعل الصفر زنجاراً وأجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعني عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء

(حسن چلبى)

(قوله ومسيخا) المسيخ من اللحم ما لا طعم له

(قوله وأجزاء صفارا) العبارة بالواو لا بأو كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجارا كما نقل عن الشارح

(قوله من اجتماع المرارة) قال رحمه الله تعالى يعني أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما أطلقوها على التفاهة التي في الهندباء وههنا بحث وهو أن المفهوم من كلام الشارح أن ماذكروه من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بأن المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطله أيضاً بل القول بانه المعني الاول أيضاً اذ لايجامع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم بأسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من

وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل أيضاً على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول وأبرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون أولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان أقل برداً من العفص لكنه فى الاغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك وأجابوا بان غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم اما لتركب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض أورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية ﴿المقصد الثانى هذه﴾ الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) في القوابل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لاتنحصر فى عدد فانها اذا ركبت أحس من المجموع بطعم

(حسن چلبی)

الطعوم على أي معنى حمل من الأخيرين ببطله هذا الذى ذكروه من الاجماع ثم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى بنفرد المصنف بايراده وذكره وليس بمذكور فى كتب القوم كما نقل من الشارح أيضاً فتأمل ويمكن أن يقال على تقدير أن لايكون وجه الاشكال الذي نقل الشارح ثابتاً عنه رحمه الله تعالى أن ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المتوهم والمذكور

(قوله وقد ذكروا ان أسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ماسبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة أسخن الطعوم فما نقله ههنا ينافيه لكن سيرده الآن

(قوله ثم تنتقل الى الحلاوة) قيل ينبغي أن لايجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفاً ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار ألطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم لحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره فى القبض والحموضة

واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع أسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولاشك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة أيضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض)من الطعوم فعلا (بالعرض) لابالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ماذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتخيل أنه بارد فينتقض به ماذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) أي الافيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) ويحلله أيضاً اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي (حتى يخلو مركزها) أي مركز الروح فانه يجوز تأنيثه (فيحصل بالعرض منه) أى من الافيون (تبريد) فانه لما أزال المسخن عاد أجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتي يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض أصلا ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما في الحضض) بضم الضاد الاولى وفتحها أيضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما في السبخة) والشيحة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخييلية يشبه أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا أيضاً فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسى أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق واسخان فيسمي جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمي ذلك

المجموع عفوصة وعلى هـذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في أنفسها بل يجوز أن يكون تعددها مبنيا على هذا التخيل ولقد أجمل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما ينضم اليها) أي الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) أي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة أو) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فاذا يؤمننا أن تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع ﴿النوع الخامس﴾ من الكيفيات المحسوسة (في المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الا من وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملاءمة والمنافاة فيقال (الملائم طيب والمنافر منتن * الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة أو) رائحة (حامضة * الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح) وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

﴿الفصل الثاني﴾

من الفصول الاربعة التي هي في أقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) أي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان

(قوله أي المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية يوهم عدم وجودها في ذوات الانفس التي ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الاجسام الفلكية أيضاً لكون حركاتها ارادية فالاولي تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقيل الخ وان يراد بالانفس ما يتناول النفوس الفلكية أيضاً كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي تتعلق بذوات الأنفس فهي التي تسمي ملكات وحالات وغاية التوجيه أن يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان أن الاختصاص انما هو بالقياس الى بعض الاجسام العنصرية

(قوله من الاجسام العنصرية) لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة الي الفلك اذ ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب أن يلاحظ الخصوص أيضاً بالنسبة الى العنصرية

تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد مايتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضا فان الصحة ومايقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو يعسر زوالها (سميت ملكة والا) أي وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) ألا ترى أن

(قوله وعلى هذا الخ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني أيضاً متحقق فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين أو ترك قوله وعلى هذا بان يجعل قوله فلا يتجه من جملة كلام القائل

(قوله كالحياة والعلم الخ) ولو ببعض التفاسير على ماسيظهر لك من مباحثها

(قوله والمجردات) ثبوت ماسوي العلم من الحياة والقدرة والارادة للمجردات أعني العقول عند مثبتيه محل بحث

(قوله على أن القائل الخ) فان المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لايجعلها داخلة في الكيف لما تقرر في محله أن المنقسم عنده الي الجوهر والعرض ماسوي الواجب وصفاته وكذا الحكم على القول المشهور بجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتيهما وأما على مااختاره الشيخ في الاشارات من أن علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف

(قوله سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة

(قوله حالا) من التحول بمعني التغير

(قوله بعارض) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضاً بديهياً لانه مقيس الى المحل والذاتي

(قوله والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك أن في الملكة شدة والحال ضعفاً فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يتبدل الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بأن المقتضي للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف في حصول الكلي في جزئياته وصدقه عليها أعني ماهو قسم من التشكيك لا في ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثاني لا الاول فتأمل

الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهي) أي الكيفيات النفسانية (أيضاً) كالكيفيات المحسوسة (أنواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر أولا الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما

لايكون حصوله بالقياس الى الغير لم يتعرض لدليله فقوله فان الحال بعينها الخ تنبيه على البديهي ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فان الانفصال بينهما ليس الا بحال النسبة الى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال باعراض لابفصول داخلة في طبيعة الشئ ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنينية بين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنينية مابين شخص واحد بحسب زمانيه كالصبي والرجل فانه ليس يجب أن يكون الصبي شخصاً غير الرجل في ذاته وان كان غيرا بالاعتبار فان الشئ الذي هو حال مابتدأ بخلق أو بصنع لم يستقر بعد في النفس اذا تمرن عليه وانطبع انطباعا يشتد ازالته فيكون الشئ الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة انتهي وأماماقيل ان الاختلاف بالشدة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ماتقرر عند المشائين فجوابه أن ذلك على تقدير أن يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لافي حصوله في المحل كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العين

(قوله كالكتابة) أراد مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه أن كونه في الحالين شيئاً واحدا بعينه محل بحث

(قوله وكل ملكة الخ) أى مكتسبة على مافي الشفاء فلا يرد أن الملكات الخلقية كعصمة الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا

(قوله كانت حالا) اما بشخصه أو بنوعه

(قوله وأنت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بان قوله فان الحال بعينها تصير ملكة انما يثبت المدعي لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه مما حررناه

(قوله أنواع خمسة) أراد بالنوع أعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعا واحدا

(قوله وأنت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقاً مع أن ماذكره في حيز التعليل لايجري في بعض المواد

﴿النوع الاول في الحياة﴾ قدمها على سائر الانواع لانها أصل لها ومستتبعة اياها (وفيها) أى في الحياة (مقاصد) ثلاثة * (الاول) فى تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى (ويفيض منها) أى من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه أنه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعث منها قوى أخري أعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة أخري مستتبعة لهذه القوي كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) أى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (ويدل عليه) أى على التغاير المذكور (أنها) أي الحياة (توجد للمفلوج) من الاعضاء

(قوله القوى الحيوانية] أى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحياة

[قوله وتلخيصه الخ] لا يخفى ما فيه من الاجمال والتفصيل ما في القانون أنه كما يتولد من تكاثف الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو أو جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما أن الكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذا الروح اذا حدث على مزاجه الذى ينبغي أن يكون له استعد لقبول قوة هي التى تعد الاعضاء كلها لقبول القوى الأخر النفسانية وغيرها والقوي النفسانية لا تحدث في الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة

[قوله فى كليات القانون] عبارة القانون وان تعطل قوة من القوي النفسانية ولم يتعطل بعد هذه

(قوله الحياة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق أن الحياة فى خوتنا نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي أو قوة الحس والحركة ولم يتعرض فى شيء منها لقوة الحياة وذلك لان آثار الحياة دائرة مع الاعتدال النوعي وقوتى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود أمر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضى

(اذ هي الحافظة) في الحيوان (للأجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن و(التفرق والبلى) ألا ترى أن العضو الميت تتسارع اليه هذه الامور (وليس له) أي للعضو المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه أيضاً فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) أي الحياة (في) العضو (الذابل) فانه لولم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة

القوة فهو حي ألا ترى أن العضو المفلوج والعضو الخدر فاقد في الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه يمنعه عن قبولهما أو سدة عارضة بين الدماغ وبينه في الاعصاب المنبثة اليه وهو مع ذلك حي والعضو الذي يعرض له الموت فاقد للحس والحركة ويعرض له أن ينتقض ويفسد فاذا في العضو المفلوج قوة تحفظ حياته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لثبوتهما بسبب صحة القوة الحيوانية وانما المانع هو الذي يمنعه عن قبولهما بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهي ولا خفاء في أن قوله وان تعطل قوة من القوي النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله في الحال وبالفعل صريح في أن مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب وأما احتمال أن تكون القوة واحدة ويختلف الآثار بحسب الشروط والموانع فقائم في القوي النفسانية والطبيعية أيضاً ولذا قال بعض شارحي القانون اعلم أن العضو الخدر اما فاقد الذات الحس والحركة واما لكمالها واما لقوتهما وكيف كان يصح الاستدلال على التغاير بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قيل ان هذا التنوير انما يدل على مغايرتها للقوة اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بأن مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة لفقدها انها مع بقاء الحياة

(قوله في العضو الذابل الخ) قيل ان في العضو الذابل قوة التغذية موجودة الا أن التحلل أكثر مما يخلفه

أن يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتي الحس والحركة ينفي كونهما ذاتيين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على أن الاعتدال ليس ذاتياً فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعي

(قوله اذ هي الحافظة] قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص أو تعلق النفس بالبدن أجيب بأن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يقولون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الأفاعيل والحركات المختلفة أو مبدأ الادراك والتحريك الارادي

(قوله في العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد الغاذية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة التحليل أقوي فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحياة في الفلك عندهم مع

التغذية) فيه (و) أيضا (في اثبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخري فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان أجناس القوي الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوي النفسانيـة وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى مايختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لانسلم ان القوة) أى ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج و) ان قوة التغـذية مفقودة فى العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعـل) أى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) أى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها

(قوله جنس القوى النفسانيـة) وهي الحواس العشرة والقوي الحركة التى معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التغذية والتنمية التى معدنها الـكبد وقوة توليد المثل التى معـدنها الانثيين وجنس القوي الحيوانيـة التي معـدنها القلب وهي قوة الحياة واطلاق الجنس عليها اما للازدواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان

(قوله كماهو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلاسفة النافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هي قوة الحس والحركة

انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه أن المتوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لايبطله لجواز ان تكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر

(قوله جنس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هى المدركة والمحركة كما صرح به والنسبة اما الى النفس الحيوانية أو الى النفس الناطقة لـكونها في الانسان أكمل منها فى سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القوة الحيوانية والجمع باعتبار المراد ولمناسبة ما قبله قال في شرح المقاصـد الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية المفلوج والذابل

[قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع] قيل عليـه مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن التعاق مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهـذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة أخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرها من القوي الحيوانية والطبيعية مما لايحتاج الى البيان

والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل أعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لايدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقودة فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها (ولا نسلم) أيضاً (أن ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها) أى لقوة التغذية (فى الحى) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما فى الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل أو غيره ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) أى تتبع (هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال مزاجى (خاص وغيره) فانهم زعموا أنه لابد فى الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة

(قوله ولانسلم ان ماهو قوة التغذية الخ) في القانون ولوكانت المغذية بما هى قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهي وفي التقييد بقوله بما هي قوة مغذية اشارة الي أن المراد مطلق المغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمنع

(قوله أى تتبع هذه الكيفيات) التى من جملتها الحياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها وان تفسيره بانه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لادخل له في المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال النوعي كيفية تتبع الصورة النوعية ايضا فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره

(قوله من اعتدال مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح الحاصل من الاخلاط

(قوله فانهم زعموا الخ) يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجهين أحدهما من حيث الفاعل فان الحياة تابعة للصورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لايحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فان الحياة لاتفيض الا على الروح الحيوانى المتولد من لطافة الاخلاط التى لاتحصل الا بالبنية

(قوله أى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتى حتى تفيض عليه صورة نوعية أن يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام فى وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات أيضاً ويمكن أن يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بأن يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فليتأمل

ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتي يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا) الحياة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و)

[قوله المتولدة من بخارية الاخلاط الخ] أي من صيرورة الاخلاط بخارا فانه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين هذا مجمل مافصل في الكتب الطبية

[قوله ثم ان المزاج الخ) أى بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لهامدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجي متبوع للصورة النوعية فى الحدوث تابع لها فى البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعهامن اعتدال خاص وغيره

[قوله فاذا تغير المزاج الخ] عطف على جملة مدخول ان في قوله انه لابد فى الحياة من جسم مركب الى آخره لاعلى قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ماوهم

(قوله بسبب من الاسباب] الداخلة أو الخارجة

(قوله زالت الحياة) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

(قوله اعتدال الروح الحيوانى) الروح الحيواني جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين

(قوله ان بقاء المزاج الخ) حاصله أن حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هي التى تحفظه بتحصيل مايبقى معه ذلك الاعتدال ففيه كما نقل عنه رحمه الله اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعاً للصورة النوعية مع انها لاتفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثانى الذي ذكرناه فى حديث الفاعلية والمفعولية

(قوله فاذا تغير المزاج) الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة أن يقول فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة

(قوله وكذا عند المعتزلة) دليل الفريقين مايشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

لكنها عدهم ليست ماذكرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء) أي الجواهر الفردة (يقوم بها) أي بتلك الاجزاء (تأليف خاص لايتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لايمكن تركب بدن الحيوان مما هو أقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لايجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لانشترطها) أي لانشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل نجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لاتجزئ) بوجه من وجوه الانقسام والتجزي (والذي يبطل مذهبهم) أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة (انه) أي الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاما أن يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك وبالعكس (أو يكون أحدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين أعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من أحد الجانبين تحكم بحت (أولا يكون شئ منهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) أعني اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لاشك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان أردت به ما يتناول هذا

(قوله لان الجزئين أعني الجوهرين الخ) يعني أن قيام الحياة لكونها عرضا يستدعي الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان في حقيقة الجوهرية وكذا الحياتان فالاشتراط من أحد الجانبين تحكم فلا يرد مايتوهم من أن القول بالجوهر الفرد وتماثل افراده انما هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لاعلى مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة

وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو بشدة ربط يمنع نفوذه ورد بأن غايته الدوران وهو لايقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور

(قوله متفقان في الحقيقة) قيل الاولى أن يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاتفاقهما في الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بأن هذا إبطال لمذهبهم

القسم أيضاً فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وأيضاً (قد عرفت مراراً أن دور المعية ليس باطلا) فنختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلا زمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلا ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه) يقال ههنا أيضاً (ان أريد) أنه لا رجحان في شئ من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز أن يكون هناك رجحان ناشئ اما من أحد الجزئين أو من احدى الحياتين أو من خارج ولا نعلمه (أو) لا رجحان (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة بأحد الجزئين وان كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا ﴿المقصد الثالث﴾ فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا) والاظهر أن يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم

(قوله عما من شأنه أن يكون حيا) أي شأن شخصه أو نوعه أو جنسه على ما هو بمعنى العدم والملكة الحقيقية يتبين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى ٭ وكنتم أمواتاً فأحياكم ٭ وقوله تعالى ٭ وآية لهم الارض الميتة أحييناها ٭ الى غير ذلك

(قوله والاظهر أن يقال الخ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحياة ويدل عليه قوله تعالى ٭ كل نفس ذائقة الموت

(قوله وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية المحل

(قوله الموت عدم الحياة) فيه بحث وهو أن المعنى السلبي لا سيما العدمي صورته محال كما ذكره في الفتوحات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال

(قوله والاظهر ان يقال الخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى ٭ وكنتم أمواتا فأحياكم ٭ وبقوله تعالى ٭ لنحيي به بلدة ميتاً ٭ والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شأنه الحياة في ان لا روح ولا احساس وأنت خبير بأن النقض بالآية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز متعين

(وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحلق) لكونه بمعنى الايجاد (لا يتصور الا فيما له وجود والجواب أن الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

(قوله التقدير) ولك أن تقول ان الخلق ههنا بمعنى الايجاد بالوجود الرابطي لا بالوجود المحمولي فلا يضر كونه عدمياً لانه من الاعدام الحادثة في محله وما قيل انه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده ترتب قوله * ليبلوكم أيكم أحسن عملا *

(قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف أي أسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمي فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر للمجاز فليس كلاما معتداً به وان أريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشئ لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد

﴿ تم الجزء الخامس من كتاب المواقف ﴾

﴿ ويليه الجزء السادس أوله النوع الثاني ﴾



فهرست الجزء الخامس من المواقف

(تمت الفهرست)